



Sapientia humana

Benedictus de Spinoza

ETIKA

BENEDICTUS DE SPINOZA

ETIKA



Osiris, Budapest, 1997

Szemere Samu fordítását átdolgozta,
a bevezetőt, az utószót, a jegyzeteket írta
és a mutatót összeállította

Boros Gábor

© Osiris Kiadó, 1997
© Szemere Samu jogutódja, 1997
© Boros Gábor, 1997

Beköszöntő



Az Osiris Kiadó új sorozata üdvözli a Tisztelt Olvasót! A *Sapientia humana* olyan gondolkodók műveit kívánja elérhetővé tenni az olvasó számára, akik a ma korántsem egyértelműen tisztelt új- vagy modern kor filozófusai. Abban a reményben bocsátjuk közre e műveket, hogy ők maguk fogják – némi értelmezői segédlettel – megmutatni, hogy e kor nem ellensége a természetnek, az érzelmeknek, a boldogságnak – annak, ami emberi. Humanizmusuk nem a kötelező *humilitas*, alázat gőgös elvetése, hanem kinyilvánítása annak, hogy az emberi kérdések elsősorban az emberi ész, az emberi bölcsesség révén válaszolhatók meg. Akkor is, ha a természet túlhatalmának megtörése a cél, mint volt e művek szerzőinek korában, és akkor is, amikor az egész emberi létezés alapfeltételeit fenyegető módon helyezi magát mindenfajta természet fölbe az egyoldalúan „racionalizált” ész.

Ezeket a fontos írásokat illő, mégsem tolakodó műgonddal igyekszünk megjelentetni. Köteteink új fordításokat vagy régi fordításoknak a ma mértékadó alapkiadásokkal összevetett, gondozott változatát kínálják majd az olvasónak. A szövegek keletkezéséről és kiadásuk történetéről *Filológiai bevezető* ad tájékoztatást. Magukat az írásokat olyan jegyzetek kísérik, amelyek elsősorban a szövegek elsődleges megértését igyekeznek elősegíteni, nehezebb helyek megvilágításával, esetleges szövegváltozatok megadásával stb. Mivel ezek az írások mégiscsak egy más kor közegében keletkeztek – bármennyire igaza is lehet Leo Straussnak, hogy az örökkévalóságnak íródtak –, a mai kor olvasóját nem hagyhatjuk minden értelmező segédlet nélkül. A műveket követő értelmező esszé azonban nem

megítélni akar majd valamely ideológia fényében, hanem az olvasó saját ítéletének megalkotásához nélkülözhetetlen előfeltevéseket próbálja föltárni. S hogy az eredeti nyelvben járatos olvasó addig se maradjon támpontok nélkül, amíg az eredeti művet nem vizsgálhatja, köteteinket terminusszótár és mutató fogja zárni – amennyiben ezt a lefordított mű jellege megengedi, illetve megköveteli.

Sorozatunkat nem véletlenül nyitja meg épp Spinoza *Etikája*. Egyedülálló módon fonódik össze benne a múlttal s a jövőre figyelő tekintet, az emberi ész képességének hangsúlyozása és kiszolgáltatottságának elismerése. Végző szava mégis az, hogy az emberi boldogság, *beatitudo* – ha egyáltalán, akkor csakis – az emberi bölcsesség, *sapientia humana* révén érhető el.

Tartalom



Filológiai bevezető	9
ETIKA	21
1. ISTENRŐL	23
2. AZ ELME TERMÉSZETÉRŐL ÉS EREDETÉRŐL	83
3. AZ AFFEKTUSOK EREDETÉRŐL ÉS TERMÉSZETÉRŐL	159
4. AZ EMBERI SZOLGASÁGRÓL, VAGYIS AZ AFFEKTUSOK EREJÉRŐL	253
5. AZ ÉRTELEM HATÓKÉPESSÉGÉRŐL, VAGYIS AZ EMBERI SZABADSÁGRÓL	349
Utószó: <i>Kartezianizmus az etikában</i>	395
Bibliográfia	415
Mutató	417

Filológiai bevezető



Az első utalásokat arra a műre, amely később az *Etika* címet kapta, a *Tanulmány az értelem megjavításáról* (Tractatus de intellectus emendatione) című írás lábjegyzeteiben találjuk.¹ E korai mű datálásának kérdése jelen pillanatban megosztja a kutatókat. A hagyományos, de W. Bartuschat, a legjelentősebb német Spinoza-kutató által ma is elfogadott nézet szerint a filozófiai propedeutikának tekinthető írás 1661–62-ben keletkezett.² Ezt a hagyományos nézetet a másik korai írás, a *Rövid tanulmány Istenről, az emberről s az ő boldogságáról* (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand) új értelmezése felől támadja igen hatásosan F. Mignini.³ Az ő álláspontja szerint Spinoza 1658–59-ben írta a *Tanulmányt*, míg 1660–61 a *Rövid tanulmány* keletkezési ideje. A hagyományos nézet arra a meggondolásra épít, hogy a *Rövid tanulmány* olyan különböző típusú szövegek füzére, amelyek a kiközösítés (1656) után barátoknak tartott előadások jegyzetei alapján alakultak ki, s inkább művek nyersanyagának, mintsem megformált műnek tekinthetők. E vita jelen pillanatban eldönthetetlen, ám szerencsére nem is kell eldön-

¹ Különösen SO II. 14–15. o. (A rövidítések fölolldását lásd a bevezetés végén.)

² Vö. B. de Spinoza: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes / Tractatus de intellectus emendatione*. Neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg, Meiner, 1993. Einleitung, különösen VII. skk.

³ Lásd F. Mignini: „Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665.” In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71 (1987) 9–22. o., valamint az itt adott további bibliográfiát.

tenünk, hiszen az *Etika* keletkezéstörténetét ez egyáltalán nem érinti. E keletkezéstörténet ritka egyértelműséggel követhető nyomon. Mindenekelőtt fennmaradt egy Spinozához írott levél, amelyben Simon de Vries leírja annak az önképző körnek a fölépítését, melyben néhány jó barát – az első tanítványok – a Spinoza által küldött írásokat fölolvassák, s a maguk számára értelmezni próbálják. A megmaradt nehézségeket följegyzik, s elküldik Spinozának, hogy további magyarázatokkal lássa el őket.⁴ Mivel a levélben megfogalmazott kérdésekből világosan kiderül, hogy az *Etika* első részének definícióiról és első tételeiről van szó, annyi bizonyos, hogy 1662-ben nagyrészt készen állt az *Etika* első része. Nagyjából ugyanebben az időben dolgozott Spinoza *Descartes filozófiájának alapelvei geometriai módon bizonyítva* (Principia philosophiae Cartesianae more geometrico demonstrata) című művén, amely 1663-ban latinul, 1664-ben pedig hollandul is megjelent a *Metafizikai gondolatok* (Cogitata metaphysica) című függelékkel együtt. Ez az az egyetlen mű, amely Spinoza életében a saját neve alatt megjelent.

1665 júniusában Spinoza egy Bouwmeesterhez (korábban úgy vélték, Bresserushoz) írott levélben fordítót keres „filozófiája” számára, amelyet szinte már be is fejezett. E művet három részből állónak mondja, s hozzáteszi, „hogy az hosszabb lesz, mint gondoltam. Megküldöm majd körülbelül a 80. tételig.”⁵ Minthogy az *Etika* harmadik része 59 tételből áll, kézenfekvő a föltételezés, hogy Spinoza az eredetileg háromrészesre tervezett művet bővítette később ötrészesre, amikor látta, hogy az utolsó rész túlnő a tervezett kereteken.

Mielőtt azonban ezt megtette, 1665 nyarán, nagyjából akkor, amikor a későbbi *Etikának* a háromrészes változata már készen állt, egy másik mű megírásába kezdett. Egy szeptember 4-én íródott,

⁴ 8. levél, 1663. február 24-én; *Politikai tanulmány és levelezés*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980² (a továbbiakban PTL), 126–129. o.

⁵ Szemere Samu fordítása. PTL 201. o., SO IV. 163. o.

azóta elveszett levélre reflektálva írja Oldenburg a következőket: „Ön, mint látom, nem annyira filozófál, mint inkább, ha szabad ezt a szót használni, teologizál, mert hiszen följegyzí az angyalokra, a próféciára, a csodákra vonatkozó gondolatait. De Ön ezt bizonyára filozófus módjára teszi. Bármint lesz is, biztos vagyok abban, hogy Önhöz méltó és számomra felette kíváncsi mű lesz.”⁶ Ez az új mű pedig nem más, mint a *Teológiai-politikai tanulmány* (Tractatus theologico-politicus), amelynek megírására talán a Blyenberghgel 1664 végén megkezdett, s 1665 júniusában lezárt levelezés motiválhatta, melynek egyik fő kérdése éppenséggel az, hogy mit tart Spinoza a Biblia autoritásáról.⁷ Ám ez a mű sem előzmények nélküli. Az 1656. július 27-én bekövetkezett kiközösítés után Spinoza azon nyomban megfogalmazta egy spanyol nyelvű apológiában azokat a motívumokat, amelyek őt a zsidóságtól való eltávolításra indították. Ez az apológia nem maradt fenn, de kétségtelennek látszik, hogy a *Teológiai-politikai tanulmány* Ószövetséggel foglalkozó részei az ottani fejtegetésekre mennek vissza. Másrésztől az utóbbi évek kutatásai⁸ azt is legalább valószínűsítik, hogy Spinoza már 1659–60-ban összeállított egy kisebb írást *Tractatus theologico-politicus* címmel, amely nagy valószínűséggel elsősorban politikafilozófiai kérdésekkel foglalkozott, s csak annyiban szólt a teológiáról, amennyiben az egyháznak mint hatalmi ágának elhelyezése az államon belül ezt megkövetelte.⁹ Mindennek fényében tehát azt lehet mondani, hogy az a *Teológiai-politikai tanulmány*, amely végül 1670-

⁶ Szemere Samu fordítása. PTL 203. o., SO IV. 165. o.

⁷ Lásd erről M. Walther írását „Discours sur la réalité du mal ou l'irritation d'une conscience quotidienne éclairée (Spinoza et Blijenbergh).” In: A. Dominguez (szerk.): *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1991, 213–217. o.

⁸ H. W. Blom – J. M. Kerkhoven: „A letter concerning an early draft of Spinoza's Treatise on religion and politics?” In: *Studia Spinozana* 1 (1985) 371–378. o.

⁹ Lásd F. Mignini említett írását, 12–14. o.

ben, a szerző nevének föltüntetése nélkül jelent meg – de amelyről persze rövidesen mindenki tudta, hogy ki a szerzője –, legnagyobb-részt az 1656-os apológiára és az 1660-as *Tractatus theologico-politicus*ra támaszkodik, olyannyira, hogy még a végleges mű címe is kölcsönzés ez utóbbi írásból.

Mindeközben, 1665 és 1667 között Spinoza még két kisebb értekezésen is dolgozott, melyek tárgya minden más művétől eltérő módon természetfilozófiai, illetve matematikai volt: a szivárvány és a valószínűségszámítás.¹⁰ Az *Etika* a levelezés fennmaradt darabjai közt legközelebb a 62. levélben, Oldenburgnak Spinoza 1675. július 5-i – azóta elveszett – levelére adott válaszában bukkan föl a Spinozának kortársaihoz fűződő viszonyát tökéletesen megvilágító módon. „Július 5-én kelt válaszából azt látom, hogy amaz öt részből álló tanulmányát közzétenni szándékozik. Ezért engedje meg, kérem, hogy azzal az őszinteséggel, amellyel irántam érzett rokonszenvének tartozom, figyelmeztessem arra: ne keverjen művébe semmi olyasmit, ami valamiképpen azt a látszatot kelthetné, hogy meg akarja rendíteni a vallásos erény gyakorlatát, különösen amikor ez a mi elfajult és bűnös korunk semmin sem kap mohóbban, mint az olyan tanokon, amelyeknek következtetései mintha kedveznének a rohamosan terjedő bűnöknek. Egyébként nem vonakodom az említett tanulmány néhány példányát elfogadni. Csak arra kérem Önt, hogy annak idején valamilyen Londonban tartózkodó holland kereskedőnek címezzék, aki azután majd eljuttatja hozzám. S nem is kell arról beszélni, hogy efféle könyveket küldtek nekem; mert ha egyszer biztonságosan eljutottak hozzám, akkor, nem kételkedem, könnyű lesz őket itt is, ott is barátaim között szétosztanom, és értük a kellő árat megkapnom.”¹¹ Nem kevésbé jellegzetes persze

¹⁰ *Stelkonstige reekening van den regenbog*, illetve *Reekening van kanssen*. In: SO IV. 345–362. o.

¹¹ Szemere Samu némileg módosított fordítása. In: PTL 281–282. o., SO IV. 273. o.

Spinoza rövid válasza a „baráti intelmekre” a 68. levélben. „[E]lőször is nagyon köszönöm baráti intelmét, de mégis szeretném, ha ezt részletesebben kifejtené, hogy tudjam, melyek azok a tanok, az Ön véleménye szerint, amelyek látszólag megrendíthetnék a vallási erény gyakorlását. Mert amit az ésszel egyezőnek talállok, az, úgy hiszem, az erénynek is legnagyobb hasznára van.”¹² Oldenburg mindenestre megnyugodhat: a *Teológiai-politikai tanulmány* hatására „a teológusok” és „a bárgyú karteziánusok” – akik ugyanis félnek attól, hogy a Spinozának szánt dorgálásokból nekik is kijuthat – közös erővel igyekeztek megakadályozni az *Etika* ki nyomtatását, aminek következtében Spinoza bizonytalan időre elhalasztotta a mű kiadását. Mi már tudjuk, ez azt jelentette, hogy nincs olyan *editio princeps*, amelynek kiadását Spinoza maga felügyelte volna, amelyet tehát mértékadó forrásként lehetne idézni a későbbi kiadásokban. Egészsége gyorsan romlott, így az egyetlen, amit a kéziratos hagyaték megmentése érdekében tenni tudott, az volt, hogy a halála előtti napon, 1677. február 20-án átadta kiadatlan írásainak kéziratát Henderyk van der Spyck festőnek, akinél lakást bérelt, kérvén, juttassa el őket amszterdami könyvkiadó barátjának, Jan Rieuwertsznek. Kifejezett akarat volt, hogy az *Etika* nevének föltüntetése nélkül jelenjen meg. Barátai közreműködésével Rieuwertsz még ugyanabban az évben, 1677 decemberében megjelentette minden hátrahagyott művét *B. D. S. Opera posthuma, quorum series post Praefationem exhibetur* címmel, amellyel csaknem egy időben megjelentette a művek holland fordítását is, *De nagelate schriften van B. D. S* címen. Azóta mindkét kötet kézírata elveszett.

A megírás s a megjelentetés eddigiekben ismertett körülményeiből máris több fontos kérdés adódik. Hogyan volt lehetséges ilyen rövid idő alatt lefordítani a 666 oldalra rúgó könyvet? A válasz kézenfekvő: a fordítás jelentős része már korábban készen állt. De

¹² Szemere Samu fordítása. PTL 297. o., SO IV. 299. o.

mi a viszony a között a kézirat között, amelyből a fordító dolgozott, s a között, melyet a halála előtti napon küldött el Spinoza? E kérdés természetesen azért merül föl hangsúlyosan, mert a két kötet szövege nem teljesen egyezik meg. Egyáltalán, ki volt a fordító? Spinoza műveinek kiadástörténete megannyi kísérlet arra, hogy ezekre a kérdésekre a kiadás során követett eljárás képében választ adjanak.

Az *Opera posthuma* utáni első összkiadás 1802-ben jelent meg H. E. G. Paulus szerkesztésében: *Opera, quae supersunt omnia* (Jena, 1802). Paulus nem olyan szerkesztő volt, akit az imént föltekert kérdések elgondolkodtattak volna. Az *Opera posthuma* szövegét adta anélkül, hogy akár csak az ottani hibajegyzékben felsorolt hibákat helyesbítette volna. Őt két további XIX. századi német kiadó követi, A. F. Gfroerer (B. de Spinoza: *Opera philosophica omnia*. 2 köt., Stuttgart, 1830–1831) és K. H. Bruder (*Opera quae supersunt omnia, ex editionibus principibus denuo edidit et praefatus K. H. B.* 3 köt., Leipzig, 1843–1846). E kiadások közül ma már csak Bruderének van némi jelentősége azáltal, hogy az értelem megjavításáról szóló tanulmány bekezdéseit az ő számozása alapján szokás idézni. A tulajdonképpeni szövegkritika azonban csak J. P. N. Land tevékenységével vette kezdetét, aki a latin és a holland nyelvű kiadás összevetésével jutott arra az eredményre, hogy a holland fordítás alapszövege nem azonos az *Opera posthuma* latin szövegével. Ez a kísérlet persze csak az első lépés volt egy igazán kritikai kiadás felé, amelyet kezdetben nem követtek újabb lépések, hiszen I. van Vloten és J. P. N. Land jó ideig mértékadónak számító kiadása (*Benedicti de Spinoza opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt I. van Vloten et J. P. N. Land. Hagae Comitum, apud Martinum Nijhoff.* 1882–1883, melyet még két további, sajnos egyre elhanyagoltabb kiadás követett) még csak célul sem tűzte ki a két alapkiadás szisztematikus összevetését. Ezt a célt először – J. H. Leopold úttörő tanulmánya¹³ nyomán – Carl

¹³ *Ad Spinozae Opera posthuma*. La Haye, 1902.

Gebhardt tűzte ki maga elé, s ennek alapján jött létre az első, kritikainak nevezhető Spinoza-összkiadás (Spinoza *Opera* im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. 4 köt., Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925). Ez a kiadás sem tekinthető azonban véglegesnek; ezt jelzik egyrészt F. Akkerman kutatásai egy újabb, még alaposabb kritikai kiadás előkészületeként,¹⁴ másrészt E. M. Curley új angol fordítása és kiadása,¹⁵ aki Akkerman kutatásai mellett sajátjaira is támaszkodik.

Akkerman kutatásai sok vitás kérdést eldöntöttek, más kérdések esetében pedig több-kevesebb valószínűséggel bíró alternatívákat állítottak fel Gebhardt hipotéziseivel, illetve szövegformálási javaslataival szemben. Kétségtelennek látszik, hogy a *De nagelate schriften* előszavát a barátok közül Jarich Jelles írta, s Lodewijk Meyer fordította latinra az *Opera posthuma* számára. Ők voltak tehát azok, akik az – azóta elveszett – kéziratot a nyomdába adáshoz szükséges munkákat elvégezték. Kérdéses persze, hogy milyen jellegű volt ez a munka. Az is kétségtelen, mint már utaltam is rá, hogy a holland fordítás nem a nyomtatott latin szöveg alapján készült, tehát föl kell vetni a kérdést, hogy milyen viszonyban áll egymással a latin kiadásnak és a holland fordításnak alapul szolgáló kézirat. Gebhardt a maga összehasonlító vizsgálódásai alapján azt a hipotézist állította föl, hogy a holland fordítás alapját egy olyan korábbi kézirat alkotta, amelyen Spinoza később még tovább dolgozott. Ez a hipotézis elsősorban az első két részre vonatkozik, amelyekben nagyságrenddel több eltérés található, mint a három utolsó részben. Vagyis a *De nagelate schriften* – legalábbis az első két részt illetően – az *Etika* korábbi állapotát tükrözi. A fordító

¹⁴ A különféle helyeken megjelent tanulmányok összegyűjtve megtalálhatók doktori proefschriftjében: *Studies in the posthumous works of Spinoza. On Style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*. Groningen, 1980.

¹⁵ *The Collected Works of Spinoza*. Vol. I. Edited and Translated by E. Curley. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1985.

személyét illetően egyértelműnek látszik, hogy a Descartes műveit is hollandra átültető Jan Hendrik Glazemakerről van szó.

Akkerman e hipotézis vizsgálatakor abból indult ki, hogy alaposan meg kell vizsgálni Gebhardt módszerét az összevetésekben, illetve annak kell utánajárni, hogy mely részeknek ki – vagy kik – voltak a fordítói, s milyen fordítási módszerek alkalmazása derül ki esetleg ránk maradt más fordításaikból. Az első vizsgálat eredménye, röviden szólva, az, hogy Gebhardt „egyszerűen képtelen volt megérteni Glazemaker fordítását”.¹⁶ Ez egyszerűen azt is jelenti, hogy Gebhardt hipotézise egy korábbi kézirat filozófiai jelentőséggel is bíró átdolgozásáról felszínes vizsgálódáson alapul, nem kellően megalapozott. Vitathatatlan tény ugyanis, hogy Gebhardt nem vett számba minden eltérést, azoknak az esetében pedig, amelyeket számba vett, semmiféle kísérletet nem tesz az eltérés *filozófiai* interpretációjára. Így az *Etika* két változatának a kanti *A tiszta ész kritikája* első és második kiadásával való, Gebhardt által javasolt összehasonlítása alapját veszti, az eltérések nagyobb része a korban megengedett fordítói szabadságból származtatható. Az első két részben található eltérések nagyobb számára is kapunk magyarázatot Akkermantól: nem egy, hanem legalább két fordítóval van dolgunk, akik közül az első – Akkerman meggyőzően érvel amellett, hogy Pieter Ballingról, a Descartes filozófiai alapelveit geometriai módon bemutató mű fordítójáról van szó – az első két részt – esetleg részletekben – közvetlenül megírásuk után lefordította ama baráti kör számára, amelyről korábban említést tettem, s amelynek nem minden tagja volt képes megérteni a latin szöveget. Amikor pedig Spinoza a korábban idézett levélben fordítót keres a harmadik rész 80 tételére, az azért történik, mert Balling valamikor 1664 júliusa és 1665 júniusa közt meghalt.¹⁷ A nagyszámú eltérés magyarázata

¹⁶ Akkerman: op. cit. 95. o.

¹⁷ Akkerman: op. cit. 152. sk. o.

pedig végül abban a tényben keresendő, hogy az első fordítások éppenséggel azelőtt készültek, hogy Spinoza megvilágította volna a homályos helyeket. Ebből pedig az egyes eltérések értelmezésére több lehetőség is kínálkozik, melyeket esetről esetre külön kell mérlegelni: a) Spinoza olyan értelmezést adott a barátoknak, melyet elmulasztott átvezetni saját latin kéziratába; b) Spinoza megváltoztatta saját kéziratát, akár a levelekben fölített kérdések, akár valami más hatására; c) a barátok saját maguk illesztettek be szövegükbe magyarázó jegyzeteket, amelyekhez Spinozának nincs köze; d) a fordító a latintól eltérő grammatikai szerkezetet alkalmazott; e) a fordító tévedett. Bizonyára van néhány egyértelmű eset, ám az esetek többségében nem is annyira a kiadást előkészítő filológus, mint inkább az interpretátor dolga eldönteni, minek tekint egy eltérést (még ha e két személy esetleg azonos is). A filológusra az elmondottak alapján két követelmény teljesítése hárul: egyetlen változtatást se eszközöljön jelöletlenül azon a szövegen, amely az *Opera posthuma*-ban van előttünk, hiszen az Spinoza kiadásra szánt kézírata alapján készült. Másfelől azonban egyetlen olyan szövegváltozatot sem szabad egyszerűen elhagynia, amellyel kapcsolatban a legcsekélyebb gyanú is fölmerülhet, hogy valamilyen filozófiai intenció szülte. Ezek a követelmények pedig nemcsak a latin szöveg kiadójával kapcsolatban merülnek föl, hanem, bizonyos mértékben, a fordítások kiadójával kapcsolatban is. Én ezért itt a következő eljárást alkalmaztam. Szövegalapként Gebhardt szövegét fogadtam el, nem pedig Vloten és Land mind Balogh Ármin és Alexander Bernát – az *Etika* első fordítói –, mind Szemere Samu által alapul vett változatát. A margón kapcsos zárójelben lévő számok is Gebhardt kiadásának oldalszámait. Az [NS:] jel a szövegben minden esetben arra utal, hogy vagy Gebhardt, vagy Akkerman, illetve Curley megfontolásra érdemes szövegváltozatot ad hozzá az *Opera posthuma* szövegéhez a *De nagelate schriften* alapján. Az olyan változatokat, amelyeket Akkerman és Curley egybehangzóan a fordítói szabadság, illetve tévedés megnyilvánulásának tekint, nem

jelezttem. Mivel pedig a filozófiai interpretáció tekintetében számomra egyértelműen Curley a nagyobb autoritás, ezért vitás kérdésekben – egy-két kivételtől eltekintve – az ő álláspontját tettem magamévá.

Szemere Samu magyar fordítása mindenképp tiszteletet érdemlő, alapos munka. Kifejezett félrefordítással igen kevés helyen találkoztam, ezért a szöveggondozás feladata elsősorban a terminológia bizonyos átalakítására, esetenként a régies szóhasználatnak, illetve ma már idegenül ható grammatikai szerkezeteknek a mai nyelvhasználathoz alkalmazására terjedt ki. Ez utóbbiakat szükségtelen itt külön megemlíteni, a terminológiával kapcsolatban azonban néhány változtatásra talán érdemes külön is föl hívni a figyelmet. Az *ens* kifejezés fordítását a „lény” helyett mindenütt „létezőre” változtattam, mert – természetesen mindig vitatható – saját nyelvérzésem szerint a „lény” olyan organicisztikus jelentésárnyalatot tartalmaz, amely csökkenti a spinozai mondanivaló radikalitását, hasonlóan a „teremtő”, illetve „teremtett természet” kifejezésekhez, amelyek a *natura naturans*, illetve *naturata* fordításaként hajlamossá teszik az olvasót arra, hogy figyelmen kívül hagyja a *creatio* értelmében vett teremtnésnek e két kifejezésben rejlő elutasítását. Az *idea* kifejezést Szemere Samu „képzetnek” fordította, én megtartottam az „ideát”, amelynek megvan az az előnye, hogy – miközben nem mondható idegenes hangzásúnak – a képzzettel ellentétben nem homályosítja el az *idea* és az *imago*, illetve *imaginatio* spinozai ellentétét. A *mens* kifejezést „lélek” helyett következetesen „elmével” adtam vissza, mert már Descartes is hangsúlyozza a *mens*nek a zavaró átvitt értelmektől való mentességét az *anima* sokjelentésű voltával szemben.¹⁸

¹⁸ „Azt a szubsztanciát, amelyben közvetlenül benne van a gondolkodás, elmének nevezzük. Azért beszélek inkább elméről, mint lélekről, mivel a lélek szónak több jelentése van, s gyakorta alkalmazzák – jogosulatlanul – testi dolgok megjelölésére.” Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest, Atlantisz, 1994, 125. o.

Spinoza következetes a *mens* kifejezés alkalmazásában, amikor pedig *animát* alkalmaz – mint az ötödik rész előszavában –, akkor ezt azért teszi, hogy Descartes-nak fölroja, a tobozmirigy ott kritizált elmélete a descartes-i intencióval ellentétben épp az elkerülni kívánt homályos jelentésrétegekhez visz vissza. Az *affectus* kifejezés megfelelőjeként az „indulat” helyett megtartottam az „affektust”, amely ugyan sokkal kevésbé jó hangzású, mint az *idea*, de megvan az a kettős előnye, hogy egyrészt nem rejti el az etimológiai kapcsolatot *affectio* és *affectus* között – mert hiszen az *affectiót* Szemere Samu is „affekciónak” fordította –, másfelől megtartja a semlegességet az aktivitás és passzivitás tekintetében, míg az „indulat” az aktivitás irányában tolja el azt. A *potentia* kifejezést neologizmusul „hatóképességnek” fordítottam, mert úgy véltem, fontosabb elkerülni a „hatalom” kifejezésben rejlő politikai felhangot, mint kizárni annak lehetőségét, hogy valaki a „képesség” kifejezést *puszta* képességgént értelmezze, ami még nem valósult meg. A „ható-” előtag éppen azt hivatott nyomatékosítani, hogy ez a képesség már mindig is megvalósult. A „hatalom” kifejezés általában a *potestas* helyett áll, s azért csak általában, mert Spinoza szóhasználata nem egészen következetes, illetve olykor túlságosan mesterkéltnek tűnt volna a magyar mondat, ha mereven ragaszkodom a két kifejezés következetes elválasztásához.

A jegyzetekkel kapcsolatban azt az álláspontot tettem magamévá, hogy nem volna helyes az *Etika* szövegét túlterhelni interpretáló lábjejegyzetekkel. Ennélfogva a közvetlen szövegmegértést elősegítő jegyzetekre szorítkoztam, az interpretációt pedig részben a szöveget követő esszére, részben pedig nemrég megjelent Spinoza-monográfiámra¹⁹ hagytam – s természetesen az ottani bibliográfiában megadott művekre.

¹⁹ Boros Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Budapest, Atlantisz, 1997. Az értelmező esszé nem összefoglalása ennek a monográfiának, hanem olyan írás, amely saját nézőpontból igyekszik fölárni néhány alapfogalom összefüggését.

Ott, ahol nem tűnt modorosságnak, a Spinoza-kutatásban alkalmazott jelölésrendet magyarosítva, a következőképp utaltam az *Etika* egyes szövegrészeire: Et *Etika*, T *tétel*, B *bizonyítás*, Kt *következtetett tétel*, D *definíció*, E *előszó*, Magy *magyarázat*, F *függelék*, Ft *főtétel*. Az arab számok az előttük álló, betűvel jelzett egység sorszámát jelentik. Például: Et 4T5B az *Etika* negyedik részének 5. tételéhez tartozó bizonyítás. A *Tanulmány az értelem megjavításáról* (Tractatus de intellectus emendatione) című írásra a *Tém* rövidítéssel utalok, az ezt követő oldalszám pedig a következő kiadásnak felel meg: Spinoza: *Ifjúkori művek*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1956. Ford. Szemere Samu, sajtó alá rendezte... Nádor György. Ugyanez a kötet tartalmazza a *Rövid tanulmány* (Rt; Korte Verhandling) és a *Descartes, a filozófia alapelvei* (Dfa; Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II), valamint a *Metafizikai gondolatok* (Mg; Cogitata metaphysica) című művet. Az SO rövidítés a kritikai kiadásra utal: Spinoza *Opera* (Hrsg. Carl Gebhardt).

Geometriai módon bizonyított ETIKA

(43)

melyet öt részre tagoltunk

Az egyes részek tárgya a következő:

1. ISTEN
2. AZ ELME TERMÉSZETE ÉS EREDETE
3. AZ AFFEKTUSOK EREDETE ÉS TERMÉSZETE
4. AZ EMBERI SZOLGASÁG, VAGYIS AZ
AFFEKTUSOK EREJE
5. AZ ÉRTELEM HATÓKÉPESSÉGE, VAGYIS
AZ EMBERI SZABADSÁG

AZ ETIKA ELSŐ RÉSZÉ

(45)

ISTENRŐL

DEFINÍCIÓK

1. Önmagának okán azt értem, aminek lényege magában foglalja a létezést; vagyis azt, aminek természete csak létezőként fogható fel.
2. Azt a dolgot mondjuk a maga nemében végesnek, amelyet más, ugyanolyan természetű dolog határolhat. Például végesnek mondunk egy testet, mert mindig fölfogunk más, nagyobb testeket. Ugyanígy egy gondolatot egy másik gondolat határol. Ellenben gondolat nem határol testet, sem test gondolatot.
3. Szubsztancián azt értem, ami magában van és magában fogható fel, azaz aminek fogalma nem szorul rá más dolog fogalmára, hogy abból alakítsuk ki.
4. Attribútumon azt értem, amit az értelem észrevesz a szubsztancián mint olyat, ami a szubsztancia lényegét alkotja.¹

¹ *Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.* Az egész spinozai filozófia lényegét érintő, nem csupán a megfogalmazás-mód kétértelműségéből fakadó értelmezési, illetve fordítási probléma az, hogy a *tanquam* kifejezést „mintha” vagy „mint” értelemben fogjuk fel. Ehhez kapcsolódik az a második nehézség, hogy hogyan kell értenünk az *intellectus* szerepét. Ha lehetségesnek tartjuk, hogy Spinoza különbséget tegyen pusztán emberi, jelenségeket megragadó, s isteni, magában való dolgokat megragadó értelem között, akkor a *tanquam* mintha lesz, az *intellectus* pusztán emberi értelem, az attribútum pedig a magában való dologként felfogott szubsztancia jelensége. Ha azonban abból indulunk ki – mint mi magunk is –, hogy Spinozától idegen efféle kettősség bevezetése az *intellectus* fogalmába, s ha nem hajlunk rá, hogy a szubsztancia-attribútum kettősséget kantianusan értelmezzük, akkor a *tanquam* mint lesz, az *intellectus* egyszerűen a harmadik megismerési mód fakultása értelmében vett értelem (lásd 2T40 M2, illetve az ötödik részt), az attribútum fogalmát pedig inkább karteziánusan értelmezzük. A vitát és az itt képviselt álláspontot illetően lásd Boros 72. o.

5. Moduszon a szubsztancia affekcióit értem, vagyis azt, amiásban van, s e más révén fogjuk is fel.

6. Istenen a feltétlenül végtelen létezőt értem, azaz a végtelen sok attribútumból álló szubsztanciát, amelyek mindegyike örök és végtelen lényegét fejez ki.²

{46}

Magyarázat

Azt mondom: feltétlenül végtelen, nem pedig a maga nemében. Ami ugyanis csak a maga nemében végtelen, arról végtelen sok attribútumot tagadhatunk [NS: azaz elgondolhatunk végtelen sok attribútumot, melyek nem tartoznak természetéhez]³. Ami ellenben feltétlenül végtelen, annak lényegéhez tartozik mindaz, ami lényegét fejez ki, és semminemű tagadást nem foglal magában.

7. Szabadnak mondjuk azt a dolgot, amely egyedül természetének szükségszerűségénél fogva létezik, s amelyet egyedül önmaga determinál cselekvésre. Szükségszerűnek ellenben, vagy helyesebben kényszerítettnek mondjuk azt a dolgot, amelyet másvalami

² A mondat zárata a következő: *quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit*. A névelő hiánya a latinban most itt értelmezési problémát jelent. A *De neglate scripten* s minden általam ismert fordítás határozatlan névelőt hoz, Gueroult pedig érveket sorol föl e megoldás mellett (Gueroult I. 51. o.). Saját álláspontom mindazonáltal az, hogy határozatlan névelőt kell alkalmazni akkor, ha a definíciót általános értelemben, nem a sajátosan spinozai koncepció szerint olvassuk. Az általános olvasat itt azért képzelhető el, mert Spinoza csak az első tételekben fogja bizonyítani azt, hogy csak egy szubsztancia lehetséges. Ez a sajátosan spinozai szubsztanciafogalom azonban már aligha enged meg többlényegűséget a szubsztanciában. Lásd 1T34.

³ Az NS kezdetű betoldásokban olyan kiegészítéseket adok meg, amelyeket a *De neglate scripten* tartalmaz, s amelyeket Akkerman és Curley is vagy spinozai, vagy Spinoza által elfogadott magyarázatnak tekint. Lásd erről még a bevezetést is.

determinál bizonyos és meghatározott módon való létezésre és működésre.

8. Örökkévalóságon magát a létezészt értem, amennyiben úgy fogjuk föl, hogy az örök dolog pusztá definíciójából szükségszerűen következik.

Magyarázat

Mert az ilyen létezészt éppúgy örök igazságként fogjuk föl, mint egy dolog lényegét, s ezért nem magyarázhatjuk a tartam vagy az idő által, még ha a tartamot kezdet és vég nélkülüként fogjuk is fel.

AXIÓMÁK

1. Minden, ami van, vagy magában van, vagy másban.
2. Ami más által nem fogható föl, azt önmaga által kell fölfognunk.
3. Bármely adott, meghatározott okból szükségszerűen következik okozat, s megfordítva, ha egyetlen meghatározott ok sincs adva, lehetetlen, hogy okozat következzen.
4. Az okozat ismerete az ok ismeretétől függ, s azt magában foglalja.
5. Azok a dolgok, amelyekben nincs semmi közös, nem is érthetők meg egymásból, vagyis egyikük fogalma sem foglalja magában a másiknak fogalmát.

6. Bármely igaz ideának meg kell egyeznie ideátumával.⁴

{47}

⁴ *Idea – ideatum*. Noha Spinoza nem mindig következetes a terminushasználatban, mégis fontos különbségre figyelmeztet azáltal, hogy *objectum* helyett *ideatum*-ról beszél. A *figura ethymologica* ebben az esetben arra utal, hogy *idea* s az *idea* által megjelenített dolog voltaképp nem két egymással „szemben álló” (*ob-jectum*) dolog, tárgy, hanem egy dolog két különböző aspektusból tekintve. Ez a spinozai parallelizmus- vagy inkább identitástézis értelme. Fontos megfigyelni a 2D4 s a hozzá tartozó magyarázat fogalomhasználatát.

7. Ami fölfogható nem létezőként, annak lényege nem foglal magában létezést.

1. TÉTEL

A szubsztancia, természeténél fogva, előbb van affekcióinál.

Bizonyítás

Ez nyilvánvaló a 3. és az 5. definíció alapján.

2. TÉTEL

Két szubsztanciában, amelyeknek különböző attribútumaik vannak, semmi közös nincs.

Bizonyítás

Ez ugyancsak a 3. definíció alapján válik nyilvánvalóvá. Mert mind-egyiknek magában kell léteznie, s mindegyiket önmaga által kell fölfogni, vagyis egyiknek fogalma sem foglalja magában a másiknak fogalmát.

3. TÉTEL

Oly dolgok közül, amelyekben nincs semmi közös, az egyik nem lehet oka a másiknak.

Bizonyítás

Ha nincs bennük semmi közös, akkor (az 5. axióma szerint) meg sem érthetők egymásból, s ennél fogva (a 4. axióma szerint) az egyik nem lehet oka a másiknak. Ezt kellett bizonyítanunk.

4. TÉTEL

Két vagy több különböző dolog vagy a szubsztanciák attribútumainak, vagy a szubsztanciák affekcióinak különbözőségénél fogva különbözik egymástól.

Bizonyítás

Minden, ami van, vagy magában van, vagy másban (az 1. axióma szerint), vagyis (a 3. és 5. definíció szerint) az értelmén kívül csak szubsztanciák vannak, és affekcióik. Az értelmén kívül tehát semmi sincs, ami által több dolog megkülönböztethető egymástól, csak a szubsztanciák, vagy, ami (a 4. definíció szerint) ugyanaz: attribútumaik és affekcióik. E. k. b. (48)

5. TÉTEL

A természetben nem lehetséges két vagy több ugyanolyan természetű, vagyis attribútumú szubsztancia.

Bizonyítás

Ha több, egymástól különböző szubsztancia léteznék, ezeknek vagy az attribútumok különbözőségénél fogva, vagy az affekciók különbözőségénél fogva kellene különbözniök egymástól (az előző tétel

szerint). Ha csupán az attribútumok különbözőségénél fogva különböznek egymástól, ezzel elismerjük, hogy ugyanolyan attribútumú szubsztancia csak egy van. De ha affekcióik különbözőségénél fogva különböznek egymástól, akkor – mivel a szubsztancia, természete szerint, előbb van, mint affekciói (az 1. tétel szerint) – csak figyelmen kívül kell hagyni az affekciókat, és magában, azaz (a 3. definíció és a 6. axióma szerint): igaz módon kell tekinteni a szubsztanciát, s akkor az nem fogható fel mástól különbözőnek, azaz (az előző tétel szerint) nem lehetséges több szubsztancia, hanem csak egy. E. k. b.

6. TÉTEL

Egy szubsztanciát nem hozhat létre más szubsztancia.

Bizonyítás

A természetben nem létezhetik két ugyanolyan attribútumú szubsztancia (az előző tétel szerint), azaz (a 2. tétel szerint) olyan két szubsztancia, amelyben van valami közös. Ennélfogva (a 3. tétel szerint) az egyik nem lehet oka a másiknak, vagyis egy szubsztanciát nem hozhat létre más szubsztancia. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy egyetlen szubsztanciát sem hozhat létre semmi más. A természetben ugyanis nincsen semmi a szubsztanciákon és affekcióikon kívül, amint ez nyilvánvaló az 1. axióma és a 3. és 5. definíció alapján. Ámde szubsztancia (az előző tétel alapján) nem hozhatja létre. Tehát egyetlen szubsztanciát sem hozhat létre semmi más. E. k. b.

Más bizonyítás

Ez könnyebben is bizonyítható az ellentétes állítás képtelenségéből. Mert ha valami létrehozhatna szubsztanciát, akkor e szubsztancia ismerete okának ismeretétől függne (a 4. axióma szerint), s ennél fogva (a 3. definíció szerint) nem volna szubsztancia.

7. TÉTEL

(49)

A szubsztancia természetéhez hozzátartozik a létezés.

Bizonyítás

Mivel szubsztanciát nem hozhat létre semmi más (az előző tétel következtetett tétele szerint), ezért önmagának oka lesz, azaz (az 1. definíció szerint) lényege szükségképp létezést foglal magában, vagyis természetéhez hozzátartozik a létezés. E. k. b.

8. TÉTEL

Minden szubsztancia szükségképpen végtelen.

Bizonyítás

Egyazon attribútumú szubsztancia csak egyetlenegy van (az 5. tétel szerint), és természetéhez hozzátartozik a létezés (a 7. tétel szerint). Létezése tehát, természeténél fogva, vagy véges lesz, vagy végtelen. De véges nem lehet. Mert akkor (a 2. definíció szerint) egy másik, ugyanolyan természetű szubsztanciának kellene határolnia, amely-

nek szintén szükségképpen kellene léteznie (a 7. tétel szerint). Ennélfogva két ugyanolyan attribútumú szubsztancia léteznék, ami pedig képtelenség (az 5. tétel szerint). A szubsztancia tehát mint végtelen létezik. E. k. b.

1. megjegyzés

Minthogy a véges lét valójában valamely természet létezésének részleges tagadása, a végtelen lét pedig annak feltétlen állítása, ezért már magából a 7. tételből is következik, hogy minden szubsztanciának végtelennek kell lennie. [NS: Mivel ha föltennénk, hogy van véges szubsztancia, részlegesen megtagadnánk a létezését tőle, ami (a 7. tétel szerint) képtelenség.]

2. megjegyzés

Nem kételkedem, hogy mindazoknak, akik zavarosan ítélnék a dolgokról, s nem szokták meg, hogy első okaikból ismerjék meg őket, nehéz lesz fölfogni a 7. tétel bizonyítását. Hiszen ők nem különböztetik meg a szubsztanciák módosulásait maguktól a szubsztanciáktól, s nem tudják, hogyan jönnek létre a dolgok. Innen van, hogy kezdetet tulajdonítanak a szubsztanciáknak, ahogyan a természeti dolgokban látják. Mert aki nem ismeri a dolgok igazi okait, összezavar mindent, s az elme minden ellenkezése nélkül azt hiszi, hogy a fák ugyanis beszélnek, mint az emberek, hogy az emberek éppúgy formálódnak kövekből, mint magból, s azt képzei, hogy bármily alak bármily más alakká változhatik. Így azok is,⁵ akik az isteni természetet összezavarják az emberivel, könnyen tulajdonítanak Istennek emberi affektusokat, főleg, amikor azt sem tudják,
(50) hogyan keletkeznek az affektusok az elmében. De ha az emberek a

⁵ Wolfson II. 242. sk. o. ez utalások számos lehetséges forrását megjelöli.

szubsztancia természetére ügyelnének, a legkevésbé sem kételkednének a 7. tételben; sőt a tétel axióma volna mindenki előtt, s a közös fogalmak közé sorolnák. Mert szubsztancián azt értenék, ami magában van és magából fogható fel, azaz aminek ismeretéhez nincs szükség más dolog ismeretére; módosuláson pedig azt, ami másban van, s aminek fogalmát annak a dolognak fogalmából alkotjuk meg, amelyben benne van. Ezért lehetnek igaz ideáink nem létező módosulásokról is: mert noha nem léteznek valósággal az értelmén kívül, lényegük olyképp foglaltatik másban, hogy e más által felfoghatóak. A szubsztanciák igazsága ellenben az értelmén kívül csak önmagukban van, mert önmaguk által fogjuk fel őket. Aki tehát azt mondja, hogy a szubsztanciáról világos és elkülönített, azaz igaz ideája van, de emellett kételkedik abban, hogy létezik-e ez a szubsztancia, az bizony mintha azt mondaná, hogy igaz ideája van, s mégis kétségben van, nem hamis-e (ezt belátja mindenki, aki elég figyelmes). Vagy ha valaki azt állítja, hogy a szubsztancia teremtés által lesz, ezzel azt állítja, hogy a hamis idea igazzá lett, holott ennél képtelenebb dolog bizonyára nem gondolható el. S ezért szükségképpen el kell ismernünk, hogy a szubsztancia létezése, miként lényege, örök igazság. Ebből pedig még más módon is kikövetkeztethetjük, hogy ugyanazon természetű szubsztancia csak egyetlenegy van, s azt hiszem, érdemes ezt itt megmutatni. De hogy bizonyos rendhez tartsam magam, meg kell jegyez-nem a következőket. 1. Minden dolog igaz definíciója csakis a definiált dolog természetét foglalja magában és fejezi ki. Ebből következik az, hogy 2. semmiféle definíció nem foglalja magában és nem fejezi ki az individuumok bizonyos meghatározott számát, mert hiszen nem fejez ki mást, mint a definiált dolog természetét. Például a háromszög definíciója nem fejez ki mást, mint egyszerűen a háromszög természetét, de nem a háromszögek bizonyos számát. 3. Meg kell jegyeznünk, hogy minden létező dolognak szükségképp van bizonyos oka, amelynél fogva létezik. 4. Végül megjegyzendő, hogy ennek az oknak, amelynél fogva valamely dolog létezik, vagy benne kell foglaltatnia magában a létező dolog természetében és defi-

níciójában *(tudniillik, ha természetéhez tartozik a létezés)*, vagy rajta kívül kell lennie. Ezekből következik, hogy ha a természetben az egyedek bizonyos száma létezik, szükségképpen okának kell lenni, miért léteznek azok az egyedek, s miért nem létezik sem több, sem kevesebb. Ha ⁽⁵¹⁾ például a természetben húsz ember léteznék *(a nagyobb világosság kedvéért fölteszem, hogy egyszerre léteznek, s azelőtt mások nem léteztek a természetben)*, nem lesz elég *(tudniillik ahhoz, hogy megokoljuk, miért húsz ember létezik)* általánosságban mutatni fel az emberi természet okát, hanem ezenfelül fel kell majd mutatni annak okát is, miért nem létezik sem több, sem kevesebb húsnál; mert hiszen *(a 3. pont szerint)* mind-egyikük számára szükségképpen lennie kell egy oknak, amiért létezik. Ámde ezt az okot *(a 2. és 3. pont szerint)* nem foglalhatja magában az emberi természet, mert hiszen az ember igaz definíciója nem foglalja magában a húszas számot; s ezért *(a 4. pont szerint)* az az ok, amelynél fogva húsz ember létezik, s következésképpen ami miatt minden egyes létezik, szükségképpen az egyes embereken kívül van; s ennél fogva feltétlenül arra kell következtetnünk, hogy mind-annak, amiből több egyed létezhetik, szükségképpen külső oka van a létezésre. Mivel mármost a szubsztancia természetéhez *(amint már ebben a megjegyzésben kimutattuk)* hozzátartozik a létezés, definíciójában benne kell foglaltatnia a szükségszerű létezésnek, s így már pusztán definíciójából létezésére kell következtetnünk. Ámde definíciójából *(amint már a 2. és 3. pontban kimutattuk)* nem következhet több szubsztancia létezése; így hát szükségképpen az következik belőle, hogy csak egyetlenegy ugyanazon természetű szubsztancia van, amint a tételben állítottuk.

9. TÉTEL

Minél több realitása avagy léte van valamely dolognak, annál több attribútum illeti meg.

Bizonyítás

Ez nyilvánvaló a 4. definíció alapján.

10. TÉTEL

Egy szubsztanciának minden egyes attribútumát önmaga által kell felfogni.

Bizonyítás

Az attribútum ugyanis az, amit az értelem észrevesz a szubsztancián mint olyat, ami a szubsztancia lényegét alkotja *(a 4. definíció szerint)*; s ezért *(a 3. definíció szerint)* önmaga által kell felfogni. E. k. b.

Megjegyzés

Látható ebből: ha két attribútumot valósággal különbözőnek fogunk is fel, azaz az egyiket a másik segítségével nélkül, ebből mégsem következtethetünk arra, hogy két létezőt, vagyis két különböző szubsztanciát alkotnak. Mert a szubsztancia természetéhez hozzátartozik, hogy minden egyes attribútumát maga az attribútum által fogjuk fel, mert hiszen minden attribútum mindig egyszerre volt meg benne, s egyik nem hozhatta létre a másikat; hanem mindegyik kifejezi a szubsztancia realitását, vagyis létét. Korántsem képtelenség tehát, hogy egy szubsztanciának több attribútumot tulajdonítsunk. Sőt a természetben semmi sem világosabb annál, hogy minden egyes létezőt valamelyik attribútum felől kell fölfognunk, s hogy minél több a realitása vagy léte, annál több az attribútuma, amely mind szükségszerűséget, vagyis örökkévalóságot, mind pedig végtelenséget fejez ki; következésképpen semmi sem világosabb annál, hogy a feltétlenül végtelen létezőt *(amint a 6. definícióban*

{52}

mondottuk) olyan létezőként kell meghatároznunk, amely végtelen sok attribútumból áll, melyek mindegyike egy bizonyos örök és végtelen lényeket fejez ki. Ha pedig most azt kérdezi valaki, hogy tehát milyen jelről ismerhetjük fel a szubsztanciák különbségét, olvassa el a következő tételeket, amelyek azt mutatják, hogy a természetben csak egyetlen szubsztancia van, amely feltétlenül végtelen, s ezért hiába keresnénk azt az ismertetőjelet.

11. TÉTEL

Isten, vagyis a végtelen sok attribútumból álló szubsztancia, amelyek mindegyike örök és végtelen lényeket fejez ki, szükségképpen létezik.

Bizonyítás

Ha valaki tagadná ezt a tételt, gondolja el, ha lehetséges, hogy Isten nem létezik. Tehát *(a 7. axióma szerint)* lényege nem foglal magában létezését. Ámde ez *(a 7. tétel szerint)* képtelenség. Tehát Isten szükségképpen létezik. E. k. b.

Más bizonyítás

Minden dologra nézve meg kell tudnunk jelölni az okot vagy alapot, hogy miért létezik, vagy miért nem létezik. Ha például a háromszög létezik, alapjának, vagyis okának kell lenni, hogy miért létezik; ha ⁽⁵³⁾ pedig nem létezik, ugyancsak alapjának, vagyis okának kell lenni, amely megakadályozza, hogy létezzék, vagy megszünteti létezését. Ennek az alapnak vagy oknak pedig vagy benne kell foglaltatnia a dolog természetében, vagy rajta kívül kell lennie. Például, hogy miért nem létezik négyszögű kör, annak alapját a négyszögű kör

természete mutatja: ez ugyanis ellentmondást foglal magában. Másfelől, hogy miért létezik a szubsztancia, az ugyancsak ennek pusztán természetéből következik: ugyanis létezését foglal magában *(lásd a 7. tételt)*. Ám hogy miért létezik egy kör vagy egy háromszög, vagy miért nem létezik, ennek alapja nem a dolgok természetéből következik, hanem az egyetemes testi természet rendjéből. Mert ebből kell következnie annak, hogy vagy szükségszerű, vagy lehetetlen, hogy a háromszög most létezzék. De mindez magától értetődik. Mindebből következik, hogy az a dolog létezik szükségképpen, amelynél semminemű alap vagy ok nincsen, amely megakadályozná létét. Ha tehát nem lehetséges oly alap vagy ok, amely akadályozza vagy megszünteti Isten létezését, akkor teljességgel arra kell következtetnünk, hogy Isten szükségképp létezik. De ha volna ilyen alap vagy ok, ennek vagy magában Isten természetében, vagy rajta kívül, azaz más természetű, más szubsztanciában kellene lennie. Mert ha ugyanolyan természetű volna, ezzel máris elismernénk Isten létezését. Ámde más természetű szubsztanciában nem volna⁶ semmi közös Istennel *(a 2. tétel szerint)*, ezért létezését sem nem tételezhetné, sem meg nem szüntethetné. Minthogy tehát az alap vagy ok, amely Isten létezését megszüntethetné, az isteni természetén kívül nem lehet, a oknak vagy alapnak, ha Isten csakugyan nem létezik, szükségképp az ő saját természetében kellene lennie, mely természet ennél fogva ellentmondást foglalna magában. De ezt a feltétlenül végtelen és legtökéletesebb létezőről állítani képtelenség, vagyis sem Istenben, sem Istenen kívül nincs semminemű ok vagy alap, amely megszüntethetné létezését, s ezért Isten szükségképpen létezik. E. k. b.

⁶ Curley változtatja a Gebhardtnál olvasható *lehetne* szerekezet a NS-re támaszkodva *volnára*. Lásd Curley 1985, 417. o.

Más bizonyítás

Nem létezhetni: tehetetlenség, míg létezhetni: hatóképesség (ez magától értődik). Ha tehát az, ami most szükségképpen létezik, mind csupán véges létező, akkor a véges létező hatóképessége nagyobb a feltétlenül végtelen létezőénél, ám ez (mint magától értődik) képtelenség. Tehát vagy semmi sem létezik, vagy a feltétlenül végtelen létező is szükségképpen létezik. Ámde mi létezőnk, és pedig vagy magunkban, vagy másban, ami szükségképpen létezik (lásd az 1. axiómát és a 7. tételt). Tehát a feltétlenül végtelen létező, azaz (a 6. definíció szerint) Isten, szükségképpen létezik. E. k. b.

{54} Megjegyzés

Ebben az utolsó bizonyításban azért akartam Isten létezését *a posteriori* kimutatni, hogy a bizonyítás könnyebben érthető legyen, de nem azért, mintha nem lehetne ugyanazon az alapon *a priori* is következtetni Isten létezésére. Minthogy ugyanis képesnek lenni a létezésre: hatóképesség, ebből következik, hogy minél több realitás illeti meg valamely dolog természetét, annál több ereje van önmagától a létezésre. Ezért a feltétlenül végtelen létezőnek, vagyis Istennek, feltétlenül végtelen hatalma van önmagától a létezésre, minél fogva feltétlenül létezik. Mégis sokan talán nem fogják könnyen átlátni e bizonyítás evidens voltát, mivel megszokták, hogy csakis olyan dolgokat szemléljenek, amelyek külső okokból erednek. Itt azt tapasztalják, hogy azok a dolgok, amelyek gyorsan keletkeznek, azaz amelyek könnyen léteznek, könnyen el is vesznek; s viszont azt hiszik, hogy az olyan dolgok jönnek nehezebben létre, azaz nem léteznek annyira könnyen, amelyekhez felfogásuk szerint több dolog tartozik. Azonban, hogy ezen előítéletektől megszabadítsam őket, nem tartom szükségesnek itt kimutatni, milyen értelemben igaz a mondás: *ami hamar támad, hamar múlik*, s azt sem, hogy tekintettel az egész természetre, minden egyformán könnyű-e

vagy nem. Elég csak annyit megjegyezni, hogy nem oly dolgokról beszélek, amelyek külső okokból keletkeznek, hanem egyedül a szubsztanciákról, amelyeket (a 6. tétel szerint) semminemű külső ok nem hozhat létre. Az olyan dolgok ugyanis, amelyek külső okokból keletkeznek, akár sok részből állnak, akár kevésből, mindazt a tökéletességet, vagyis realitást, amely bennük van, a külső ok erejének köszönik, s ezért létezésük egyedül a külső ok tökéletességéből ered, nem pedig az övékből. Ellenben ami tökéletesség a szubsztanciában van, azt nem külső oknak köszöni, s ezért létezésének is pusztán természetéből kell következnie, ami ennél fogva semmi egyéb, mint lényege. A tökéletesség tehát nem szünteti meg a dolog létezését, hanem ellenkezőleg, tételezi azt. A tökéletlenség ellenben megszünteti azt, s ezért semminek létezéséről nem lehetünk bizonyosabbak, mint a feltétlenül végtelen, vagyis tökéletes létezőnek, azaz Istennek létezéséről. Minthogy ugyanis lényege kizár minden tökéletlenséget, s magában foglalja az abszolút tökéletességet, ezzel megszünteti a kételkedés minden okát Isten létezésére nézve, s a legfőbb bizonyosságot szolgáltatja róla. Ez, úgy hiszem, világos lesz mindenki előtt, aki csak némileg is idefigyelt.

12. TÉTEL

{55}

A szubsztanciának egyetlen attribútumát sem foghatjuk föl igaz módon úgy, hogy abból a szubsztancia osztható volna következnie.

Bizonyítás

Mert azok a részek, amelyekre az így felfogott szubsztancia oszlana, vagy megtartják a szubsztancia természetét, vagy nem. Az első esetben minden egyes rész (a 8. tétel szerint) szükségképp végtelen és (a 7. tétel szerint) önmagának oka kellene hogy legyen, s (az 5. tétel

szerint) külön attribútumból állna; az egy szubsztanciából tehát több szubsztancia alakulna, ez pedig (a 6. tétel szerint) képtelenség. Tegyük hozzá, hogy a részekben (a 2. tétel szerint) nem volna semmi közös egészükkel, s az egész (a 4. definíció és a 10. tétel szerint) a részek nélkül létezhetne és volna fölfogható. Ennek képtelenségét mindenki belátja. Ha pedig a második esetet vesszük szemügyre, azt tudniillik, hogy a részek nem tartják meg a szubsztancia természetét, akkor, ha az egész szubsztancia egyenlő részekre oszlana, elvesztené a szubsztancia természetét, s megszűnne létezni. Ez pedig (a 7. tétel szerint) képtelenség.

13. TÉTEL

A feltétlenül végtelen szubsztancia oszthatatlan.

Bizonyítás

Mert ha osztható volna, a részek, amelyekre oszlana, vagy megtartanák a feltétlenül végtelen szubsztancia természetét, vagy nem. Az első esetben több ugyanolyan természetű szubsztancia volna, ez pedig (az 5. tétel szerint) képtelenség. Ha a második esetet vesszük szemügyre, akkor (mint fent [NS 12. tétel]) a feltétlenül végtelen szubsztancia megszűnne létezni. Ez (a 11. tétel szerint) szintén képtelenség.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ezekből következik, hogy egyetlen szubsztancia sem osztható, következésképpen a testi szubsztancia sem, amennyiben szubsztancia.

Megjegyzés

Hogy a szubsztancia oszthatatlan, azt egyszerűbben is megérthetjük már annak alapján is, hogy a szubsztancia természete csak végtelenként fogható föl, s hogy a szubsztancia egy részén csakis véges szubsztanciát érthetünk, ez pedig (a 8. tétel szerint) nyilvánvaló ellentmondást tartalmaz. ⁽⁵⁶⁾

14. TÉTEL

Istenen kívül nem lehet és nem is gondolható el semminemű szubsztancia.

Bizonyítás

Minthogy Isten a feltétlenül végtelen létező, amelyről semminemű, a szubsztancia lényegét kifejező attribútumot nem lehet tagadni (a 6. definíció szerint), Isten pedig szükségképpen létezik (a 11. tétel szerint), ezért, ha volna valamilyen szubsztancia Istenen kívül, azt Istennek valamely attribútumával kellene magyarázni, s így két ugyanolyan attribútumú szubsztancia léteznék, ez pedig (az 5. tétel szerint) képtelenség. Ezért Istenen kívül semminemű szubsztancia nem lehet, s következésképpen nem is gondolható el. Mert ha elgondolható volna, szükségképp mint létezőt kellene gondolni, ámde ez (a bizonyítás első része szerint) képtelenség. Istenen kívül tehát nem lehet és nem gondolható el semminemű szubsztancia. E. k. b.

1. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből a legvilágosabban következik először is, hogy Isten egyetlen, azaz (a 6. definíció szerint) a természetben csak egy szubsztancia van, s ez feltétlenül végtelen, amint a 10. tétel megjegyzésében már jeleztük.

Következik másodszor, hogy a kiterjedt dolog és a gondolkodó dolog vagy Isten attribútumai, vagy (az 1. axióma szerint) Isten attribútumainak affekciói.

15. TÉTEL

Minden, ami van, Istenben van, s Isten nélkül semmi sem lehet és nem is fogható föl.

Bizonyítás

Istenen kívül nem lehet és nem fogható föl semminemű szubsztancia (a 14. tétel szerint), azaz (a 3. definíció szerint) olyan dolog, amely önmagában van, és önmaga által fogható föl. A moduszok azonban (az 5. definíció szerint) szubsztancia nélkül sem nem lehetnek, sem föl nem foghatók, tehát ők csak az isteni természetben lehetnek, és csak belőle foghatók föl. Ámde szubsztancián és moduszon kívül
(57) nincs semmi (az 1. axióma szerint). Tehát [NS: minden Istenben van, és] Isten nélkül semmi sem lehet és nem is fogható föl. E. k. b.

Megjegyzés

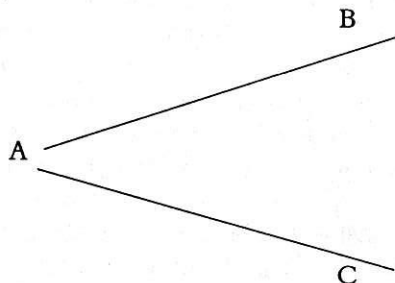
Vannak, akik azt képzelik, hogy Isten az emberhez hasonlóan testből és elméből áll, s szenvedélyeknek van alávetve. Hogy ezek az emberek mily távol vannak Isten igaz ismeretétől, az eléggé kiviláglik abból, amit már eddig bebizonyítottunk. De róluk nem szólok. Mert mindazok, akik csak némileg is elmélkedtek az isteni természetről, tagadják Isten testiségét. S ezt igen jól bizonyítják is azzal, hogy testen valamely hosszú, széles és mély, bizonyos alak által

határolt mennyiséget értünk, márpedig Istenről mint a feltétlenül végtelen létezőről illet állítani a legnagyobb képtelenség. Közben mégis, más érveikből, amelyekkel ugyanezt törekszenek bizonyítani, nyilvánvalóvá válik, hogy a testi, vagyis kiterjedt szubsztanciát teljességgel távol tartják az isteni természettől, s azt állítják, hogy Isten teremtette ezt a szubsztanciát. Hogy milyen isteni hatalom teremthette azt, éppenséggel nem tudják, ez pedig világosan mutatja, hogy maguk sem értik, amit mondanak. Én azonban, legalábbis ítéletem szerint, eléggé világosan bebizonyítottam (lásd a 6. tétel köv. tételét és a 8. tétel 2. megjegyzését), hogy egyetlen szubsztanciát sem hozhat létre vagy teremthet másvalami. Továbbá a 14. tételben bebizonyítottuk, hogy Istenen kívül szubsztancia nem lehet és föl sem fogható. Ebből pedig arra következtettünk,⁷ hogy a kiterjedt szubsztancia Isten végtelen sok attribútumának egyike. De hogy még jobban megmagyarázzam a dolgot, meg fogom cáfolni az ellenérveket, amelyek mind a következőkre mennek vissza: először, véleményük szerint, a testi szubsztancia, amennyiben szubsztancia, részekből áll; ezért tagadják, hogy végtelen lehet,⁸ s következésképpen, hogy Istenhez tartozhat. Ezt sok példával magyaráztatják, közülük egyet-kettőt megemlítek. Ha a testi szubsztancia, mint mondják, végtelen, gondoljuk el, hogy két részre oszlik; minden egyes rész vagy véges lesz, vagy végtelen. Ha véges, akkor a végtelen két véges részből tevődik össze, ez pedig képtelenség. Ha a részek végtelenek, akkor oly végtelennel van dolgunk, amely kétszer nagyobb más végtelennél; ez szintén képtelenség. Továbbá, ha egy végtelen mennyiséget egy láb hosszúságú részekre osztunk, akkor

⁷ Gebhardt itt idézi a NS utalását a 14. tétel 2. megjegyzésére. Curley ezt elhagyja, mondván, hogy a NS egy korábbi kéziratra támaszkodhatott, amelyben még jogos volt a hivatkozás, ám az OP kéziratában a szóban forgó állítást Spinoza csak a II. rész 2. tételében bizonyítja.

⁸ Vö. Arisztotelész *Physica*. III. 5.; ill. *De caelo*. I. 5–7.; valamint Descartes: *A filozófia alapelvei*. I. 26–27.

végtesen sok ilyen részből fog állni; éppígy akkor is, ha egy hüvelyk hosszúságú részekre osztjuk; ennél fogva az egyik végtelen szám tizenkétszer akkora lesz, mint a másik végtelen szám. Végül, ha
(58) elgondoljuk, hogy valamely végtelen mennyiség egyik pontjából két vonal indul ki, mint AB és AC, amelyek a kezdetnél bizonyos



meghatározott távolságra esnek egymástól, s ha e két vonalat meghosszabbítjuk a végtelenig, bizonyos, hogy a távolság B és C között folyton növekszik, s végül meghatározottból meghatározatlanná válik. Minthogy tehát ezek a képtelenségek, mint hiszik, abból fakadnak, hogy egy végtelen mennyiséget vesznek föl, ebből arra következtetnek, hogy a testi szubsztancia szükségképpen véges, következésképpen nem tartozik Isten lényegéhez. A második érvet ugyancsak Isten legfőbb tökéletességéből merítik. Isten ugyanis, így szólnak, mint a legfőbb tökéletességű létező, nem szenvedhet; a testi szubsztancia ellenben szenvedhet, mert hiszen osztható; ebből következik, hogy a testi szubsztancia nem tartozik Isten lényegéhez.⁹ Ezeket az érveket találom a különböző szerzőknél, melyekkel azt törekszenek bizonyítani, hogy a testi szubsztancia nem méltó az isteni természethez, s nem is tartozhat hozzá. Ámde aki jól figyel,

⁹ Vö. Descartes: *A filozófia alapelvei*. I. 23.

azt találja majd, hogy minderre már meg is feleltem. Ezek az érvek ugyanis egyedül azon a feltevésen alapulnak, hogy a testi szubsztancia részekből tevődik össze, ennek képtelenségét pedig már kimutattam (a 12. tételben és a 13. tétel köv. tételében). Aki továbbá jól meggondolja a dolgot, látni fogja, hogy mindazok a képtelenségek (ha ugyan képtelenségek, de erről most nem vitatkozom), amelyekből arra akarnak következtetni, hogy a kiterjedt szubsztancia véges, legkevésbé sem egy végtelen mennyiség feltevéséből következnek, hanem abból a feltevésből, hogy a végtelen mennyiség megmérhető és véges részekből tevődik össze; ezért az ebből adódó képtelenségekből csak arra lehet következtetni, hogy a végtelen mennyiség nem mérhető meg, s nem tevődik össze véges részekből. Ez pedig ugyanaz, amit már fent (12. tétel stb.) bebizonyítottunk. Ezért a nyíl, amelyet reánk irányítanak, valójában őket találja. Ha tehát ebből a képtelenségükből mégis arra akarnak következtetni, hogy a kiterjedt szubsztanciának végesnek kell lennie, valójában csak úgy tesznek, mint az, aki azt képzei, hogy a körnek megvannak a négyyszög tulajdonságai, s ebből arra következtet, hogy a körnek nincs középpontja, amelyből ha a kör területéhez vonalakat húzunk, ezek egyenlők egymással. Mert a testi szubsztanciát, noha csakis végtelenként, csakis egyetlenként és csakis oszthatatlanként lehet fölfog-
(59) ni (lásd a 8., 5. és 12. tételt), ők véges részekből összetevődőként, sokaságként és oszthatóként fogják föl, hogy azután ebből végessé-
gére következtessenek. Így mások is, miután azt találták ki, hogy a vonal pontokból tevődik össze, már sok érvet tudnak találni annak bizonyítására, hogy a vonal nem osztható a végtelenségig. És valóban, az az állítás, hogy a testi szubsztancia testekből, vagyis részekből tevődik össze, éppoly képtelenség, mint az, hogy a test síkokból, a síkok vonalakból, a vonalak pedig pontokból tevődnek össze. S ezt el kell ismerniük mindazoknak, akik tudják, hogy a világos érvelés csalhatatlan, s főképpen azoknak, akik tagadják, hogy van üres tér. Mert ha a testi szubsztancia olyképpen volna osztható, hogy az egyes részek valósággal elkülönülne, miért ne semmisülhetne meg

egyik rész, mialatt a többi, mint előbb, kapcsolatban marad egymással? S miért kell valamennyinek olyképp illeszkednie egymáshoz, hogy ne maradjon üres tér? Hiszen az egymástól valósággal elkülönült dolgok közül egyik meglehet a másik nélkül, és megmaradhat a maga állapotában. Minthogy tehát nincs üres tér a természetben (erről más helyen),¹⁰ hanem valamennyi résznek olyképpen kell egymáshoz illeszkednie, hogy ne legyen üres tér, ebből is következik, hogy a részek valósággal nem különíthetők el egymástól, azaz hogy a testi szubsztancia, amennyiben szubsztancia, oszthatatlan. Ha mármint azt kérdezi valaki, miért hajlunk természettől fogva annyira a mennyiség felosztására, azt felelem neki, hogy kétféleképpen fogjuk fel a mennyiséget: tudniillik elvontan vagy felszínesen, mint amikor képzeljük, vagy pedig mint szubsztanciát, ez pedig egyedül az értelem által történik. Ha tehát úgy vesszük szemügyre a mennyiséget, amint a képzeletben van – s ezt gyakran és könnyen tesszük –, akkor azt találjuk, hogy véges, osztható, és részekből tevődik össze. Ha azonban úgy vesszük szemügyre, amint az értelemben van [NS: a képzelet segítségével nélkül], s mint szubsztanciát fogjuk föl – s ez igen nehéz –, akkor, amint már eléggé bizonyítottuk, végtelennek, egyetlennek és oszthatatlannak fogjuk találni. S ez nyilvánvaló lesz mindenki előtt, aki különbséget tud tenni képzelet és értelem között, főképpen, ha tekintetbe vesszük azt is, hogy az anyag mindenütt ugyanaz, s a részek csak annyiban különböztethetők meg benne, amennyiben az anyagot különbözőképpen afficiálnak gondoljuk, s ennél fogva részei csak modálisan, nem pedig valósággal választhatók szét. Például a vizet, amennyiben víz, oszthatónak, s részeit egymástól elkülöníthetőknek gondoljuk, de nem amennyiben testi szubsztancia, mert ennyiben nem különíthető el, s nem is osztható. Továbbá a víz, amennyiben víz, keletkezik és elenyészik, ám amennyiben szubsztancia, nem keletkezik, s

¹⁰ Vö. *Descartes: A filozófia alapelvei*. II. rész III. tétel.

nem is enyészik el. S ezzel, azt hiszem, megfeleltem a második ellenvetésre is: mert hiszen ez is azon alapszik, hogy az anyag, amennyiben szubsztancia, osztható, és részekből tevődik össze. De egyébként sem tudom, hogy az anyag miért ne volna méltó az isteni természetéhez, mert hiszen (a 14. tétel szerint) Istenen kívül nem lehet semmi szubsztancia, amelytől szenvedhetne. Minden, mondom, Istenben van, s mindaz, ami történik, egyedül Isten végtelen természetének törvényei szerint történik, s lényegének szükségszerűségéből következik (amint mindjárt kimutatom). Ezért semmiképp sem lehet azt mondani, hogy Isten mástól szenved, vagy hogy a kiterjedt szubsztancia nem méltó az isteni természetéhez, még ha föltesszük is, hogy osztható, amíg csak elismerjük, hogy örök és végtelen. De most erről elég ennyi.

16. TÉTEL

Az isteni természet szükségszerűségéből végtelenül sok módon¹¹ végtelenül sok dolognak kell következnie (azaz mindennek, ami a végtelen értelem köréhez tartozhat).

Bizonyítás

E tételnek mindenki előtt nyilvánvalónak kell lennie, aki meggondolja, hogy az értelem bármely dolog adott definíciójából több tulajdonságra következtet, amelyek valóban szükségszerűen következnek belőle (tudniillik magából a dolog lényegéből), mégpedig annál több tulajdonságra, minél több realitást fejez ki a dolog

¹¹ *Infinita infinitis modis*. A *modus* voltaképp fordítható a spinozai értelemben vett *modus*znak is, ám én úgy vélem, természetesebben illeszkedik a mondat kontextusába az általános mód jelentés. Vö. *Gueroult I.* 260. o.

definíciója, azaz minél több realitást foglal magában a definiált dolog lényege. Minthogy pedig az isteni természetnek feltétlenül végtelen sok attribútuma van (*a 6. definíció szerint*), melyek mindegyike a maga nemében végtelen lényeget fejez ki, ezért ennek szükségszerűségéből végtelenül sok módon végtelenül sok dolognak kell szükségképpen következnie (azaz mindennek, ami a végtelen értelem köréhez tartozhat). E. k. b.

1. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy Isten a hatóoka minden dolognak, amely a végtelen értelem köréhez tartozhat.

(61)

2. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Másodszor következik, hogy Isten önmaga által való ok, nem pedig esetleges ok.

3. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Harmadszor következik, hogy Isten feltétlenül első ok.

17. TÉTEL

Isten csakis saját természetének törvényei szerint és senkitől sem kényszerítve cselekszik.

Bizonyítás

A 16. tételben az imént kimutattuk, hogy egyedül az isteni természet szükségszerűségéből, vagy (ami ugyanaz) egyedül természetének törvényeiből, végtelenül sok dolog következik feltétlenül, míg a 15. tételben azt bizonyítottuk, hogy Isten nélkül semmi sem lehet, és semmi sem fogható föl; ennél fogva semmi sem lehet rajta kívül, ami őt cselekvésre determinálná vagy kényszerítené. S ezért Isten egyedül saját természetének törvényei szerint és senkitől sem kényszerítve cselekszik. E. k. b.

1. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből először is az következik, hogy Istent saját természetének tökéletességén kívül semmiféle ok nem indítja cselekvésre sem kívülről, sem belülről.

2. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Másodszor az következik, hogy egyedül Isten szabad ok. Mert egyedül Isten létezik kizárólag saját természetének szükségszerűségénél fogva (*a 11. tétel és a 14. tétel 1. köv. tétele szerint*), és egyedül ő cselekszik csupán saját természetének szükségszerűségénél fogva (*az előző tétel szerint*). Ezért (*a 7. definíció szerint*) egyedül Isten szabad ok. E. k. b.

Megjegyzés

Mások¹² azt hiszik, hogy Isten azért szabad ok, mert szerintük előidézheti, hogy mindaz, amiről azt mondtunk, Isten természete-

¹²E másokról lásd Wolfson I. 308–319. o. és Gueroult I. 272–295. o.

téből következik, azaz ami Isten hatalmában van, ne történjék meg, vagy hogy azt ne hozza létre. Ámde ez éppen olyan, mintha azt mondanák, Isten előidézheti, hogy a háromszög természetéből ne következék három szögének egyenlő volta két derékszöggel; vagy (62) hogy egy adott okból ne következék okozat; ez pedig képtelenség. Továbbá alább ettől a tételtől függetlenül kimutatom majd, hogy Isten természetéhez nem tartozik sem értelem, sem akarat. Tudom ugyan, hogy többen azt hiszik, be tudják bizonyítani, hogy Isten természetéhez hozzátartozik a legfőbb értelem és a szabad akarat; mert, mint mondják, nem ismernek tökéletesebbet, amit Istennek tulajdoníthatnának, mint azt, ami bennünk a legfőbb tökéletesség. Továbbá, ámbár Isten szerintük valóban a legfőbb értelemmel bír, mégsem hiszik, hogy létezővé teheti mindazt, amit valósággal megért, mert úgy vélik, hogy ily módon megsemmisítik Isten hatalmát. Ha, mint mondják, megteremtett volna mindent, ami értelmében van, akkor már nem teremthetne többet, ez pedig szerintük ellenkezik Isten mindenhatóságával; ezért inkább azt állítják, hogy Isten közömbös minden iránt, s csak azt teremti meg, aminek teremtetését valamely feltétlen akarral elhatározta. De azt hiszem, eléggé világosan kimutattam (lásd a 16. tételt), hogy Isten legfőbb hatalmából, vagyis végtelen természetéből végtelenül sok dolog végtelenül sok módon, azaz minden dolog szükségszerűen áradt ki, vagyis mindig ugyanazzal a szükségszerűséggel következik, mint ahogy a háromszög természetéből öröktől fogva örökké következik, hogy három szögének összege egyenlő két derékszöggel. Ezért Isten mindenhatósága öröktől fogva megvolt teljes valóságában, s örökké meg fog maradni ugyanolyan valóságosnak. Ilyképpen pedig, legalábbis véleményem szerint, Isten mindenhatóságát sokkal tökéletesebbnek láttatjuk. Sőt úgy látszik (ha szabad nyíltan szólnom), épp az ellenvélemény képviselői tagadják Isten mindenhatóságát. Kénytelenek ugyanis bevallani, hogy Isten végtelen sok dolgot gondol, amelyet pedig sohasem fog megteremthetni. Mert különben, ha tudniillik megteremtene mindent, amit megért, szerintük kimerítené min-

denhatóságát, s tökéletlenné tenné magát. Hogy tehát Istent tökéletesnek állíthassák, kénytelenek azt is állítani, hogy nem teheti meg mindazt, amire hatalma kiterjed. Azt hiszem, ennél képtelenebb és Isten mindenhatóságával inkább ellenkező feltevést kitalálni sem lehet. Továbbá, már itt is szeretnék mondani valamit az értelemről és az akaratról, amelyet általában Istennek tulajdonítunk:¹³ ha ugyanis Isten örök lényegéhez hozzátartozik értelem és akarat, ezen a két attribútumon bizonyára egészen mást kell érteni, mint amit közönségesen értenek rajta az emberek. Mert annak az értelemnek és akaratnak, amely Isten lényegét alkotná, teljességgel különböznie kellene a mi értelmünkől és akarattunktól, s legfeljebb csak a névben egyezhetnének: éppen csak annyira, amennyire a kutycsilag és a kutya mint ugató állat egyezik egymással. Ezt a következőképpen bizonyítom: ha az értelem hozzátartozik az isteni természethez, akkor nem lehet, hogy, miként a mi értelmünk (amint a legtöbben tartják), természeténél fogva kövesse a megismert dolgokat, vagy egyidejű legyen velük, mert hiszen Isten okságilag megelőz minden dolgot (a 16. tétel 1. köv. tétele szerint); hanem ellenkezőleg, a dolgok igazsága és valóságos lényege azért olyan, amilyen, mert ilyképp létezik Isten értelmében objektív módon. Ezért Isten értelme, amennyiben úgy fogjuk föl, hogy Isten lényegét alkotja, valójában a dolgok oka: mind lényegüknek, mind létezésüknek. Észrevettük ezt, úgy látszik, azok is, akik azt állították, hogy Isten értelme, akarata és hatalma egy és ugyanaz a dolog. Minthogy ilyképpen Isten értelme egyetlen oka a dolgoknak, és pedig (mint kimutattuk) lényegüknek s létezésüknek is, neki magának szükségképpen különböznie kell a dolgoktól mind lényeg, mind létezés tekintetében. Mert az okozat épp abban különbözik okától, ami az okból benne van [NS: ezért nevezzük épp egy ilyen ok okozatá-

¹³ A többes szám első személy megtevésztő lehet, hiszen Spinoza itt egy olyan nézetet idéz fel, amelyet ő maga nyilvánvalóan nem oszt. Lásd Gueroult I. 277–282. o.

nak].¹⁴ Például az ember oka egy más ember létezésének, de nem lényegének, mert ez utóbbi örök igazság; ezért a lényegre nézve teljesen egyezhetnek egymással, a létezésre nézve azonban különbözniük kell. Ennélfogva, ha az egyiknek létezése megszűnik, még nem szűnik meg a másiké is, ám ha az egyiknek lényege megsemmisülhetne, s hamissá válhatnék, akkor a másiknak lényege is megsemmisülne [NS: és hamissá válnék]. Ennélfogva annak a dolognak, amely valamely okozat lényegének is, létezésének is oka, különböznie kell az ilyen okozattól mind lényeg, mind létezés tekintetében. Ámde Isten értelme a mi értelmünk lényegének is, létezésének is oka: Isten értelme tehát, amennyiben úgy fogjuk föl, hogy az isteni lényeket alkotja, a mi értelmünktől mind lényegre, mind létezésre nézve különbözik, és egyes-egyedül a névben egyezhet vele. Ezt akartuk kimutatni. Hasonló a bizonyítás az akaratra vonatkozóan is, amint azt mindenki könnyen beláthatja.

18. TÉTEL

Isten minden dolognak immanens, nem pedig tranziens oka.

{64}

Bizonyítás

Minden, ami van, Istenben van, s mindent Isten révén kell fölfogni (a 15. tétel szerint); s ezért (e rész 16. tételének 1. köv. tétele szerint) Isten az oka azoknak a dolgoknak, amelyek benne vannak. Ez az első. Azután, Istenen kívül nem lehetséges szubsztancia (a 14. tétel sze-

¹⁴ Problemátikus állítás, mert ellentmondani látszik e rész 5. axiómájának, illetve 3. tételének. Vö. még 63. és 64. levél, illetve Gueroult I. 286–295. o., valamint Boros 89–94. o.

rint), azaz (a 3. definíció szerint) olyan dolog, amely Istenen kívül, önmagában van. Ez a második. Isten tehát minden dolognak immanens, nem pedig tranziens oka. E. k. b.

19. TÉTEL

Isten, vagyis Istennek minden attribútuma, örök.

Bizonyítás

Isten ugyanis (a 6. definíció szerint) az a szubsztancia, amely (a 11. tétel szerint) szükségképpen létezik, azaz (a 7. tétel szerint) amelynek természetéhez hozzátartozik a létezés, vagyis (s ez ugyanaz) amelynek definíciójából következik, hogy létezik, s ennélfogva (a 8. definíció szerint) örök. Isten attribútumain pedig azt kell értenünk, ami (a 4. definíció szerint) kifejezi az isteni szubsztancia lényegét, vagyis azt, ami hozzátartozik a szubsztanciához: éppen ezt kell, mondom, maguknak az attribútumoknak magukban foglalniuk. Ámde a szubsztancia természetéhez (amint már bebizonyítottam a 7. tételből) hozzátartozik az örökkévalóság. Az attribútumok mindegyikének magában kell tehát foglalnia az örökkévalóságot, s ezért minden attribútum örök. E. k. b.

Megjegyzés

Ez a tétel teljességgel nyilvánvaló abból is, ahogyan Isten létezését bebizonyítottam (11. tétel). Ebből a bizonyításból, mondom, világos, hogy Isten létezése, valamint lényege örök igazság (lásd Descartes: A filozófia alapelvei című írásom 19. tételét). Azután még más módon is bebizonyítottam Isten örökkévalóságát. De ezt nem szükséges itt megismételni.

20. TÉTEL

Isten létezése és lényege egy és ugyanaz.

Bizonyítás

Isten (az előző tétel szerint) és minden attribútuma örök, azaz (a 8. tétel szerint) attribútumainak mindegyike létezést fejez ki. Ugyanazok az attribútumok tehát, amelyek (a 4. definíció szerint) Isten örök lényegét fejtik ki, kifejtik egyszersmind örök létezését is; vagyis épp
(65) az, ami Isten lényegét alkotja, egyszersmind Isten létezését is alkotja. Ezért létezése és lényege egy és ugyanaz. E. k. b.

1. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, először, hogy Isten létezése, csakúgy, mint lényege, örök igazság.

2. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Következik, másodszor, az, hogy Isten, vagyis Istennek minden attribútuma változhatatlan. Mert ha megváltoznának a létezés tekintetében, meg kellene változniuk (az előző tétel szerint) a lényeg tekintetében is, azaz (amint magától értetődik) igazból hamissá kellene válniuk. Ez pedig képtelenség.

21. TÉTEL

*Mindennek, ami Isten valamely attribútumának feltétlen természetéből következik, mindig és végtelenül kell léteznie, vagyis éppen ez által az attribútum által örök és végtelen.*¹⁵

Bizonyítás

Gondoljuk el, ha lehetséges (ha tagadjuk ezt a tételt), hogy Isten valamely attribútumában ennek az attribútumnak feltétlen természetéből következik valami, ami véges, és aminek határolt létezése vagy tartama van, például Isten ideája¹⁶ a gondolkodásban. Ámde a gondolkodás, minthogy feltevésünk szerint Isten attribútuma, természeténél fogva szükségképpen (a 11. tétel szerint) végtelen. Ugyanakkor azonban föltesztük, hogy amennyiben rendelkezik Isten ideájával, véges. Ámde (a 2. definíció szerint) végesnek csak akkor gondolható, ha maga a gondolkodás határolja. De nem a gondolkodás, amennyiben Isten ideáját alkotja, mert ennyiben, feltevésünk szerint, véges; tehát a gondolkodás, amennyiben nem alkotja Isten ideáját. Ám ennek a gondolkodásnak mégis (a 11. tétel szerint) szükségszerűen léteznie kell. Van tehát olyan gondolkodás, amely nem alkotja Isten ideáját, s ezért Isten természetéből, amennyiben feltétlen gondolkodás, nem következik szükségkép-

¹⁵ A végtelen moduszokról szóló tanítás egyike a leghomályosabbaknak. Curley joggal jegyzi meg, hogy még annak a mindenki által elfogadott tézisnek sincs igazi szövegszerű evidenciája, mely szerint minden attribútumban van egy közvetlen s egy közvetett végtelen modusz. A további fő szöveghelyek e tanítás vizsgálatához a következők: 64. levél, Rt I. 8–9. Lásd még Boros 81–87. o.

¹⁶ *Idea Dei in cogitatione. Genitivus subjectivus*ról van itt szó, arról az ideáról, amely Istenben (ti. a gondolkodás attribútumában) van, nem pedig *genitivus objectivus*ról, azaz arról az ideáról, amelyet Istenről alkot a véges emberi gondolkodás.

pen Isten ideája. (Ugyanis úgy fogjuk fel, hogy alkotja is és nem is Isten ideáját.) Ez azonban ellenkezik hipotézisünkkel. Ezért ha Isten ideája a gondolkodásban, vagy bármi (egyre megy, mit vesszünk fel, mert hiszen a bizonyítás egyetemes) Istennek valamely attribútumában, ez attribútum feltétlen természetének szükségszerűségéből következik, annak szükségképp végtelennek kell lennie. Ez volt az első.

Azután annak, ami ily módon valamely attribútum természetének ⁽⁶⁶⁾ szükségszerűségéből következik, nem lehet határolt [NS: a létezése vagy] a tartama. Mert ha ezt tagadjuk, tegyük fel, hogy Istennek valamely attribútumában van egy dolog, amely valamely attribútum természetének szükségszerűségéből következik, például Isten ideája a gondolkodásban; erről pedig tegyük föl, hogy valamikor nem létezett, vagy nem fog létezni. Minthogy azonban a gondolkodás, feltevésünk szerint, Isten attribútuma, ezért (a 11. tétel s a 20. tétel 2. köv. tétele szerint) mind szükségképpen, mind változatlanul kell léteznie. A gondolkodásnak tehát Isten ideájának határolt tartamán túl (mert hiszen feltevésünk szerint valamikor nem létezett, vagy nem fog létezni) Isten ideája nélkül kell majd léteznie. Ámde ez ellenkezik hipotézisünkkel, amely szerint, ha adva van a gondolkodás, szükségképp következik belőle Isten ideája. Isten ideájának tehát a gondolkodásban, vagy bárminek, ami Isten valamely attribútumának feltétlen természetéből következik, nem lehet határolt tartama, hanem éppen ezen attribútum által örökkévaló. Ez volt a második. Jegyezzük meg, hogy ugyanezt kell állítanunk minden dologról, amely Isten valamely attribútumában Isten feltétlen természetéből szükségképp következik.

22. TÉTEL

Mindannak, ami Isten valamely attribútumából annyiban következik, amennyiben ez oly módosulás által módosult, amely szükségképpen és végtelenül létezik ugyanazon attribútum által, szintén szükségképpen és végtelenül kell léteznie.

Bizonyítás

E tétel bizonyítása ugyanazon a módon történik, mint az előző tételé.

23. TÉTEL

Minden modusznak, amely szükségképpen és végtelenül létezik, szükségképpen vagy Isten valamely attribútumának feltétlen természetéből kellett következnie, vagy valamely attribútumból, amely olyan módosulás által módosult, amely szükségképpen és végtelenül létezik.

Bizonyítás

A modusz ugyanis másban van, s fölfogni is e másból kell (az 5. definíció szerint), azaz (a 15. tétel szerint) egyedül Istenben van, és egyedül Isten révén fogható föl. Ha tehát a moduszt szükségképpen ⁽⁶⁷⁾ létezőnek és végtelennek gondoljuk, akkor mind a kettőt szükségképpen Isten valamely attribútumából kell kikövetkeztetni vagy fölfogni, amennyiben úgy fogjuk föl ezt az attribútumot, hogy kifejezi a létezés végtelenségét és szükségszerűségét, vagy (ami a 8. definíció szerint ugyanaz) örökkévalóságát, azaz (a 6. definíció és a 19. tétel szerint) amennyiben feltétlen módon tekintjük. Annak a modusznak tehát, amely szükségképpen és végtelenül létezik, Isten valamely attribútumának feltétlen természetéből kellett következ-

nie, mégpedig vagy közvetlenül (*lásd erről a 21. tételt*), vagy valamilyen módosulás közvetítésével, amely az attribútum feltétlen természetéből következik, azaz (*az előző tétel szerint*) amely szükségképpen és végtelenül létezik. E. k. b.

24. TÉTEL

Az Istentől létrehozott dolgok lényege nem foglalja magában a létezést.

Bizonyítás

Ez nyilvánvaló az 1. definícióból. Mert az, aminek természete (ha tudniillik magában tekintjük) magában foglalja a létezést, önmagának oka, és egyedül saját természetének szükségszerűségéből létezik.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy Isten nemcsak annak oka, hogy a dolgok létezni kezdenek, hanem annak is, hogy megmaradnak létezésükben, vagyis (hogy skolasztikus kifejezést használjak) Isten a dolgok létoka. Mert akár léteznek a [NS: létrehozott] dolgok, akár nem léteznek, valahányszor lényegüket nézzük, azt találjuk, hogy nem foglal magában sem létezést, sem tartamot. Ezért sem létezésüknek, sem tartamuknak nem lehet lényegük az oka, hanem egyedül Isten, mert egyedül az ő természetéhez tartozik a létezés (*a 14. tétel 1. köv. tétele szerint*).

25. TÉTEL

Isten nemcsak a dolgok létezésének, hanem lényegének is hatóoka.

Bizonyítás

Ha ezt tagadjuk, akkor Isten nem oka a dolgok lényegének, s ennél fogva (*a 4. axióma szerint*) a dolgok lényege Isten nélkül fogható fel. Ámde ez (*a 15. tétel szerint*) képtelenség. Tehát Isten a {68} dolgok lényegének is oka. E. k. b.

Megjegyzés

Még világosabban következik ez a tétel a 16. tételből. Ebből ugyanis az következik, hogy az adott isteni természetből kell a dolgoknak mind lényegét, mind létezését szükségképp kikövetkeztetni. S hogy röviden szóljak, abban az értelemben, amelyben Istent önmaga okának mondjuk, egyszersmind minden dolog okának kell mondanunk. Még világosabbá válik ez a következő következtetett tételből.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Az egyes dolgok nem egyebek, mint Isten attribútumainak affekciói, vagyis moduszok, amelyek által Isten attribútumai bizonyos és meghatározott módon fejeződnek ki. A bizonyítás nyilvánvaló a 15. tételből és az 5. definícióból.

26. TÉTEL

Azt a dolgot, amely valamely működésre van determinálva, szükségképpen Isten determinálta így; az a dolog pedig, amelyet Isten nem determinált, maga nem determinálhatja magát működésre.

Bizonyítás

Az, aminél fogva azt mondjuk, hogy a dolgok valamely működésre vannak determinálva, szükségképpen valami pozitív (*ez magától értetődik*); ezért lényegének is, létezésének is Isten a hatóoka természetének szükségszerűségénél fogva (*a 25. és a 16. tétel szerint*). Ez volt az első. Ebből a legvilágosabban következik a tétel második része is. Mert ha egy dolog, amelyet Isten nem determinált, önmagát determinálhatná, a tétel első fele hamis volna. Ez pedig, amint kimutattuk, képtelenség.

27. TÉTEL

Az a dolog, amelyet Isten valamely működésre determinált, maga nem teheti magát indeterminálttá.

Bizonyítás

Ez a tétel nyilvánvaló a 3. axiómából.

{69}

28. TÉTEL

Minden egyedi dolog, vagyis minden dolog, amelynek létezése véges és határolt, csakis akkor létezhetik és determinálható működésre, ha létezésre és működésre valamely más ok determinálja, amelynek létezése ugyancsak véges és határolt; ám ez az ok ismét csak akkor létezhetik és determinálható működésre, ha valamely más ok determinálja létezésre és működésre, amelynek létezése szintén véges és határolt, és így tovább a végtelenig.

Bizonyítás

Mindent, ami létezésre és működésre van determinálva, Isten determinált így (*a 26. tétel és a 24. tétel köv. tétele szerint*). Ámde aminek létezése véges és határolt, azt nem hozhatta létre Isten valamely attribútumának feltétlen természete. Mert ami Isten valamely attribútumának feltétlen természetéből következik, az végtelen és örök (*a 21. tétel szerint*). Annak tehát Istenből vagy Isten valamely attribútumából kellett következnie, amennyiben valamely modusz által afficiálnak tekintjük; mert a szubsztancián és a móduszokon kívül nincs semmi (*az 1. axióma s a 3. és 5. definíció szerint*), a móduszok pedig (*a 25. tétel köv. tétele szerint*) csak az attribútumok affekciói. Ámde Istenből vagy Isten valamely attribútumából, amennyiben ezt örök és végtelen módosulás afficiálta, szintén nem következhetett (*a 22. tétel szerint*). Annyiban kellett tehát következnie, vagy létezésre és működésre determináltatnia Istentől vagy valamely attribútumától, amennyiben ez oly módosulás által módosul, amely véges és határolt létezésű. Ez volt az első. Azután ezt az okot, vagyis ezt a moduszt (*ugyanazon az alapon, amelyen ennek a tételnek első részét már bebizonyítottuk*), újra más olyan oknak kellett determinálnia, amelynek létezése ugyancsak véges és határolt, ez utóbbit (*ugyanazon az alapon*) ismét másnak, s mindig így tovább (*ugyanazon az alapon*) a végtelenig. E. k. b.

Megjegyzés

{70}

Mint hogy Istennek bizonyos dolgokat közvetlenül kellett létrehoznia – tudniillik azokat, amelyek szükségszerűen következnek feltétlen természetéből –, más dolgokat¹⁷ pedig ezeknek az elsőeknek a

¹⁷ E mondattal kapcsolatban két dolgot kell megjegyezni. Az első az, hogy a *más dolgok* (*et alia*) emendatio a NS alapján (SO II. 352. sk. o.). A második a mondat értelmezésére

közvetítésével – amelyek azonban Isten nélkül sem nem lehetnek, sem föl nem foghatók –, ebből először is az következik, hogy Isten a tőle közvetlenül létrehozott dolgoknak feltétlenül legközelebbi oka, nem pedig, mint mondani szokták,¹⁸ saját nemükben legközelebbi oka. Mert Isten okozatai okuk nélkül sem nem lehetnek, sem föl nem foghatók (a 15. tétel és a 24. tétel köv. tétele szerint). Másodszor következik, hogy Isten tulajdonképp nem mondható az egyes dolgok távoli okának, hacsak nem azért, hogy megkülönböztessük őket azoktól, amelyeket közvetlenül hozott létre, vagy helyesebben, amelyek feltétlen természetéből következnek. Mert távoli okon az olyan okot értjük, amely az okozattal semmi módon nincs összekapcsolva. Ámde minden, ami van, Istenben van, s olyképpen függ Istentől, hogy nélküle sem nem lehet, sem föl nem fogható.

29. TÉTEL

A természetben nincs semmi esetleges: minden az isteni természet szükségszerűségétől kapja determináltságát bizonyos módon való létezésre és működésre.

Bizonyítás

Minden, ami van, Istenben van (a 15. tétel szerint): Isten pedig nem mondható esetlegesen dolognak. Mert (a 11. tétel szerint) szükségszerűen és nem esetlegesen létezik. Azután az isteni természet modulusai szintén szükségszerűen, nem pedig esetlegesen következtek

vonatkozik. Gebhardt és Wolfson a mondat első felét a közvetlen, a második felét a közvetett végtelen modulusokra való utalásként értelmezi, míg Gueroult és Curley mellett érvel, hogy az első utalás a közvetlen és közvetett végtelen modulusokra céloz, a második pedig a véges modulusokra.

¹⁸ Spinoza itt minden bizonnyal A. Heereboordnak, a korabeli protestáns skolasztika egyik képviselőjének oksághelméletére céloz. Lásd Gueroult I. 255. o.; Boros 89. sk. o.

belőle (a 16. tétel szerint), és pedig akár amennyiben (a 21. tétel szerint) feltétlenként, akár amennyiben (a 27. tétel szerint)¹⁹ bizonyos módon cselekvésre determináltként tekintjük az isteni természetet. Továbbá, Isten e modulusoknak nemcsak annyiban oka, amennyiben egyszerűen léteznek (a 24. tétel köv. tétele szerint), hanem annyiban is (a 26. tétel szerint), amennyiben valamely működésre determináltként tekintjük őket. Mert ha Isten nem determinálta őket (ugyanazon tétel szerint), akkor lehetetlen, nem pedig esetleges, hogy saját maguk determinálják magukat, s megfordítva (a 27. tétel szerint), ha Isten determinálta őket, akkor lehetetlen, nem pedig esetleges, hogy saját maguk indeterminálttá tegyék magukat. Ennélfogva az isteni természet szükségszerűsége determinál mindent, de nem csupán létezésre, hanem bizonyos módon való létezésre és működésre is, és semmi sem történik esetlegesen. E. k. b.

Megjegyzés

Mielőtt továbbmegyek, e helyütt ki akarom fejteni, vagy, helyesebben, figyelmeztetni akarok rá, mit kell értenünk a „létrehozó természetet”, s mit a „létrehozott természetet”.²⁰ Mert az eddigiek-

¹⁹ Mind az OP, mind a NS a 27. tételre utal. Gueroult szerint ez *évidemment une erreur*, Curley pedig ennek nyomán megváltoztatja a szövegbeli utalást. Mivel azonban mindkét elsődleges szövegforrás 27-et hoz, nem tartanám szerencsésnek a szövegbeli változtatást.

²⁰ *Natura naturans* és *Natura naturata*. Szemere Samu a teremtető s a teremtetett természet fordítást választotta, nyilvánvalóan azért, hogy a jelzett szóból képzett folyamatos, illetve befejezett melléknévi igenevet mint jelzőt nagyjából reprodukálja a magyar szövegben is. Megfeledezett azonban arról, hogy „teremteni” a magyarban a latin *creare* fordítása, márpedig a spinozai fogalompár kifejezetten a „teremtető–teremtmény” fogalompár kizárása céljából született meg. Curley megtartja a latin kifejezéseket, Appuhn *Nature Naturante*-ot és *Nature Naturee*-t ír, Baensch *naturende Naturt* és *genaturte Naturt* alkalmaz. Vagyis más nyelveken sem könnyű megtalálni a helyes megoldást. Lásd még Boros Gábor: Spinoza: Etika. In: *33 híres bölcséleti mű*. Budapest, Móra, 1995, 162. skk.

ből, azt hiszem, kitetszik már, hogy létrehozó természetén azt kell értenünk, ami önmagában van, s amit önmaga révén fogunk föl, vagyis a szubsztanciának olyan attribútumait, amelyek örök és végtelen lényegét fejeznek ki, azaz (a 14. tétel 1. köv. tétele és a 17. tétel 2. köv. tétele szerint) Istent, amennyiben szabad okként tekintjük. Létrehozott természetén pedig mindazt értem, ami Isten természetének, vagyis Isten bármely attribútumának szükségszerűségéből következik, azaz Isten attribútumainak valamennyi moduszát, amennyiben oly dolgokként tekintjük őket, amelyek Istenben vannak, s Isten nélkül nem lehetnek, s föl sem foghatók.

30. TÉTEL

Az értelemnek, akár aktuálisan véges, akár aktuálisan végtelen,²¹ Isten attribútumait és Isten affekcióit kell tartalmaznia, és semmi mást.

Bizonyítás

Az igaz ideának meg kell egyeznie ideátumával (a 6. axióma szerint), azaz (amint magától értetődik) amit az értelem objektív módon²²

²¹ *Intellectus actu finitus, aut actu infinitus.* Gueroult-t megelőzően a fordítók egyöntetűen a Szemere Samu által is követett – s általunk itt átvett – megoldást alkalmazták, azaz a mondatot hallgatólágon *Intellectus, actu finitus, aut actu infinitus* kezdetűnek tekintették. Gueroult – s őt követve Curley – a tétel megfogalmazását a 31. tételéhez közelítik (*Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus...*), s ennek megfelelően az ő fordítási javaslatuk a következő: „Az aktuális értelemnek, akár véges, akár végtelen...”

²² *Objective.* Az „objektív” terminus jelentése a XVII. században a mai jelentés ellentéte. „Objektív realitáson” valami mentálisat kell értenünk, vagy az ideát, amennyiben tárgyra vonatkozik, vagy az elmén kívüli tárgy ideabeli realitását. Az objektív realitás ellentéte a „formális realitás”, ami annyiban illet meg egy dolgot, amennyiben a neki megfelelő természetben létezik. A Föld mint a Naprendszerben keringő bolygó, formális realitás, az ideámban megjelenő Föld ellenben objektív.

tartalmaz, annak szükségképp meg kell lennie a természetben. Ámde a természetben (a 14. tétel köv. tétele szerint) csak egy szubsztancia van, tudniillik Isten, s csak azok az affekciók, amelyek (ugyanazon tétel szerint) Isten nélkül nem lehetnek, s föl sem foghatók. Az értelemnek tehát, akár aktuálisan véges, akár aktuálisan végtelen, Isten attribútumait és Isten affekcióit kell tartalmaznia, semmi mást. E. k. b.

31. TÉTEL

Az aktuális értelmet, akár véges, akár végtelen, miként az akaratot, a vágyat, a szeretetet stb. is, a létrehozott természetéhez, nem pedig a létrehozó természetéhez kell sorolni.

Bizonyítás

{72}

Az értelmén ugyanis (amint magától értetődik) nem a feltétlen gondolkodást értjük, hanem csak a gondolkodásnak bizonyos moduszát, amely különbözik olyan más moduszoktól, mint a vágy, a szeretet stb. A gondolkodásnak ezt a moduszát ennél fogva (az 5. definíció szerint) a feltétlen gondolkodás által kell fölfogni, tudniillik (a 15. tétel és a 6. definíció szerint) Isten valamely attribútuma által, amely a gondolkodás örök és végtelen lényegét fejezi ki, olyképp kell fölfogni, mint ami ez attribútum nélkül nem lehet, s föl sem fogható. S ezért (a 29. tétel megjegyzése szerint) a létrehozott, nem pedig a létrehozó természetéhez kell azt sorolni, miként a gondolkodás többi moduszát is. E. k. b.

A Föld ideája formális realitás, amennyiben mint elmém, gondolkodásom moduszát tekintem, ám amennyiben a „Föld” nevű kiterjedt dolgot reprezentáló ideaként tekintem, annyiban azt mondjuk, objektív realitása van. Ám ezzel még semmit nem mondtunk arról, létezik-e a „Föld” nevű kiterjedt dolog.

Megjegyzés

Nem azért beszélek itt aktuális értelemről, mintha megengedném, hogy van potenciális értelem is. De mivel el akarok kerülni mindennemű zavarosságot, csak olyan dologról akartam beszélni, amelyről a lehető legvilágosabb ideánk van, tudniillik magáról a megértésről, amely minden másnál világosabb előttünk. Mert nem érthetünk meg semmit úgy, hogy az ne járulna hozzá a megértés tökéletesebb megismeréséhez.

32. TÉTEL

Az akarat nem nevezhető szabad oknak, hanem csak szükségszerű oknak.

Bizonyítás

Az akarat csupán a gondolkodásnak bizonyos modusza, csakúgy, mint az értelem; ennél fogva (a 28. tétel szerint) bármely egyes akarás csak úgy létezhetik és determinálható működésre, ha valamely más ok determinálja, ezt ismét más, s így tovább a végtelenig. Mert ha feltesszük, hogy az akarat végtelen, akkor is Istennek kellett azt létezésre és működésre determinálnia, nem annyiban, amennyiben Isten feltétlenül végtelen szubsztancia, hanem amennyiben megvan az az attribútuma, amely a gondolkodásnak végtelen és örök lényegét fejezi ki (a 23. tétel szerint). Bárhogy fogjuk is fel tehát az akaratot, akár végesnek, akár végtelennek, mindenképp okot követel, amely létezésre és működésre determinálja; s ezért (a 7. definíció szerint) nem nevezhető szabad oknak, hanem csak szükségszerű vagy kényszerített oknak. E. k. b.

1. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

(73)

Ebből következik, először is, hogy Isten nem az akarat szabadságától vezérelve működik.

2. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Másodszor az következik, hogy akarat és értelem úgy viszonyulnak Isten természetéhez, mint a mozgás és nyugalom, és általában mint az összes természeti dolgok, amelyeket (a 29. tétel szerint) Istennek kell bizonyos módon való létezésre és működésre determinálnia. Mert az akaratnak, mint minden másnak, okra van szüksége, amely bizonyos módon való létezésre és működésre determinálja. S noha az adott akaratból vagy értelemből²³ végtelen sok dolog következik, azért még éppoly kevésbé mondhatjuk, hogy Isten akaratának szabadságából cselekszik, mint ahogyan azért, mert a mozgásból és nyugalomból is következnek dolgok (hiszen ezekből is végtelen sok dolog következik), nem mondhatjuk, hogy Isten a mozgás és nyugalom szabadságától vezérelve cselekszik. Ezért az akarat nem tartozik inkább Isten természetéhez, mint a többi természeti dolog, hanem éppúgy viszonylik hozzá, mint a mozgás és nyugalom és minden más, amiről kimutattuk, hogy az isteni természet szükségszerűségéből következik, s hogy ugyanez determinálja bizonyos módon való létezésre és működésre.

²³ *Ex data voluntate, sive intellectu infinita sequantur.* A szokásos „egy adott akaratból” fordítás helyett azért választottam a határozott névelőst, mert értelmezésem szerint Spinoza itt mint a végtelen moduszokról beszél az értelemről és akaratról. Ezt valószínűsíti a mozgás-nyugalommal vont analógia, s az az állítás is, hogy végtelen sok dolog következik belőlük.

33. TÉTEL

A dolgokat Isten semmilyen más módon és más rendben nem hozhatta létre, mint ahogyan létrehozta.

Bizonyítás

Minden dolog ugyanis szükségszerűen következett Isten adott természetéből (*a 16. tétel szerint*), és az isteni természet szükségszerűségétől kapta determináltságát bizonyos módon való létezésre és működésre (*a 29. tétel szerint*). Ha tehát a dolgok más természetűek lehetnének, vagy más módon volnának determinálhatók működésre, úgy, hogy a természet rendje másnemű volna, akkor Isten természete is más lehetne, mint amilyen valójában; ám így (*a 11. tétel szerint*) ennek is léteznie kellene, s következőleg két vagy több Isten is lehetne, ez pedig (*a 14. tétel 1. köv. tétele szerint*) képtelenség. Tehát a dolgokat Isten semmilyen más módon és más rendben stb. E. k. b.

(74) 1. megjegyzés

Minthogy napnál világosabban kimutattam, hogy egyáltalában semmi sincs a dolgokban, aminél fogva esetlegesnek mondhatnánk őket, most néhány szóval meg akarom magyarázni, mit kell az esetlegesen értenünk; de még ez előtt megmagyarázom, mit kell a szükségszerűen és a lehetetlenen értenünk. Szükségszerűnek vagy lényegénél, vagy okánál fogva mondunk egy dolgot. Valamely dolog létezése ugyanis vagy a dolog lényegéből és definíciójából, vagy az adott hatóokból szükségszerűen következik. Ugyanezekből az okokból mondunk azután lehetetlennek egy dolgot; tudniillik vagy mert lényege, azaz definíciója ellentmondást tartalmaz, vagy mert nincs semmiféle külső ok, amely ily dolog létrehozására volna determinálva. Esetlegesnek azonban csupáncsak ismeretünk hiá-

nyosságára való tekintettel mondunk egy dolgot. Mert az olyan dolgot, amelyről nem tudjuk, hogy lényege ellentmondást tartalmaz-e, vagy amelyről biztosan tudjuk ugyan, hogy nem tartalmaz ellentmondást, de létezéséről mégsem állíthatunk semmi bizonyosat, mert az okok rendje rejtve van előttünk: az ilyen dolgot sohasem tekinthetjük sem szükségszerűnek, sem lehetetlennek, s ezért vagy esetlegesnek, vagy lehetségesnek nevezzük.

2. megjegyzés

Világosan következik az előzőekből, hogy Isten a dolgokat a legfőbb tökéletességgel hozta létre, mert hiszen szükségképpen következtek az adott legtökéletesebb természetből. S emiatt nem is éri Istent semminemű tökéletlenség vádja, mert épp tökéletessége kényszerített bennünket erre az állításra. Sőt ennek ellenkezőjéből világosan következnek (amint az imént kimutattam), hogy Isten nem a legnagyobb mértékben tökéletes. Mert hiszen ha a dolgok más úton jöttek volna létre, Istennek másféle természetet kellene tulajdonítanunk, eltérőt attól, amelyet a legtökéletesebb lényt vizsgálván kénytelenek vagyunk neki tulajdonítani. Nem kételkedem azonban, hogy sokan képtelenségként vetik el ezt a véleményt, s nem hajlandók közelebbről megvizsgálni, éspedig azért nem, mert megszokták, hogy Istennek másnemű szabadságot tulajdonítanak, nagyon eltérőt attól, amelyet (*a 7. definícióban*) jellemeztünk; tudniillik feltétlen akaratot. De nem kételkedem abban sem, hogy ha elmélnének a dologról, és helyesen mérlegelnék bizonyításaink sorát, végül teljesen elvetnék azt a fajta szabadságot, amelyet most tulajdonítanak Istennek, nemcsak mert gyerekes, hanem azért is, mert nagy akadálya a tudománynak. Nem is kell itt megismételnem azt, amit a 17. tétel megjegyzésében mondtam. De kedvükért mégis kimutatom még a következőt: ha megengedjük is, hogy Isten lényegéhez hozzátartozik az akarat, Isten tökéletességéből mindamellet mégis az következik, hogy nem teremthette más módon és más

rendben a dolgokat. Ezt könnyű is lesz kimutatnunk, ha először is megvizsgáljuk azt, amit maguk is megengednek, hogy tudniillik csak Isten rendelkezésétől és akaratától függ, hogy minden dolog az, ami. Mert különben Isten nem volna minden dolog oka. Azután, hogy Isten minden határozatát Isten maga öröktől fogva szentesítette. Mert különben Istent tökéletlenséggel és állhatatlansággal lehetne vádolni. Mivel mármost az örökkévalóságban nincs *mikor, előtt, után*, ebből, tudniillik magából Isten tökéletességéből, az következik, hogy Isten soha nem határozhat és soha nem határozhatott mást, vagyis Isten nem volt a maga határozatai előtt, s nem lehet nélkülük. De azt mondják, ha föltesszük is, hogy Isten a dolgok más természetét alkotta volna meg, vagy hogy öröktől fogva mást határozott volna a természetről és ennek rendjéről, ebből még nem következne semmiféle tökéletlenség Istenre nézve. Ám ha ezt mondják, ezzel megengedik, hogy Isten megváltoztathatja határozatait. Mert ha Isten mást határozott volna a természetről és rendjéről, mint amit határozott, azaz ha mást akart és gondolt volna a természetről, akkor szükségképpen más értelmé lett volna, mint most, s akarata is más lett volna, mint most. Ha pedig szabad másnemű értelmet és másnemű akaratot tulajdonítani Istennek anélkül, hogy lényege és tökéletessége bármiképp megváltoznék, miért ne változtathatná most meg határozatait a teremtett dolgokra nézve, s miért ne maradhatna mégis éppoly tökéletes? Hiszen lényege és tökéletessége szempontjából mindegy, hogyan gondoljuk el értelmét és akaratát a teremtett dolgokra és rendjükre vonatkozóan. Azután meg valamennyi filozófus, akit ismerek, megengedi, hogy Istenben nincs potenciális értelem, hanem csak aktuális.²⁴ Minthogy pedig Istennek sem értelmé, sem akarata nem különbözik lényegétől – ezt is megengedik mindnyájan –, ezért ebből is következik, hogy ha Istennek valósággal más értelmé és más akarata

²⁴ Lásd például Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. III. AT 47.

lett volna, lényege is szükségképpen más volna; s ennél fogva (amint kezdettől fogva következtettem) ha Isten másként alkotta volna meg a dolgokat, mint ahogyan most vannak, akkor Isten értelmé és akarata, azaz (amint megengedik) lényege szükségképpen más volna [NS: mint most]. Ez pedig képtelenség. Minthogy tehát Isten nem teremthette a dolgokat más módon és más rendben, e megállapítás igazsága pedig Isten legfőbb tökéletességéből következik, valóban semmiféle józan ész nem képes velünk elhitetni, hogy Isten nem akar mindent, ami értelmében van, ugyanazzal a tökéletességgel megteremteni, amellyel megérti. Ámde azt fogják mondani, a dolgokban nincs sem tökéletesség, sem tökéletlenség, hanem az, amiért tökéletesnek vagy tökéletlennek, jónak vagy rossznak mondjuk őket, egyedül Isten akaratától függ. Ezért, ha Isten akarta volna, megtehetné volna, hogy az, ami most tökéletesség, a legnagyobb tökéletlenség volna, és megfordítva. Ámde mi egyéb ez, mint nyílt állítása annak, hogy Isten, aki azt, amit akar, szükségképpen megérti, akaratával megteheti, hogy másképp értse a dolgokat, mint ahogyan érti. Ez (amint az imént kimutattam) nagy képtelenség. Ezért érvelésüket ellenük fordíthatom ilyenképpen. Minden Isten hatalmától függ. Hogy tehát a dolgok másként viselkedhessenek, Isten akaratának is szükségképpen másként kellene viselkednie; ámde Isten akarata nem viselkedhetik másként (amint az imént teljes világossággal kimutattuk Isten tökéletességéből). Ennél fogva a dolgok sem viselkedhetnek másként. Megvallom, ez a vélemény, amely mindent Isten valamilyen közömbös akaratának vet alá, s amely szerint minden Isten tetszésétől függ,²⁵ kevésbé tér el az igazságtól, mint azoknak a véleménye, akik azt állítják, hogy Isten mindent a jónak szempontjából tesz. Mert ezek, úgy látszik, föltesznek valamit Iste-

²⁵ A legkézenfekvőbb itt Descartes-ra gondolni, például a hatodik sorozat ellenvetésre adott válaszokra, AT 435. sk. o. E nézet vehemens kritikáját illetően lásd Leibniz *Metafizikai értekezését*.

nen kívül, ami nem függ Istentől, amire Isten alkotás közben mint egy mintaképre tekint, vagy ami felé mint valami cél felé törekszik. De ezzel valójában nem tesznek egyebet, mint hogy Istent a végzetnek vetik alá, aminél nagyobb képtelenséget pedig nem lehet állítani Istentről, akiről kimutattuk, hogy első és egyetlen szabad oka valamennyi dolog lényegének és létezésének. Tehát nem szükséges, hogy e képtelenség megcáfolására pazaroljam időmet.

34. TÉTEL

Isten hatóképessége maga Isten lényege.

(77)

Bizonyítás

Mert Isten lényegének pusztán szükségszerűségéből következik, hogy Isten oka önmagának (*a 11. tétel szerint*) és (*a 16. tétel s ennek köv. tétele szerint*) minden dolognak. Isten hatóképessége tehát, amelynél fogva ő maga és minden dolog van és cselekszik, maga Isten lényege. E. k. b.

35. TÉTEL

Mindaz, amit Isten hatalmában lévőként fogunk föl, szükségszerű.

Bizonyítás

Mert mindannak, ami Isten hatalmában van (*az előző tétel szerint*), úgy kell benne foglaltatnia lényegében, hogy ebből szükségszerűen következzen, s ezért szükségszerű. E. k. b.

36. TÉTEL

Semmi sem létezik, aminek természetéből valamilyen okozat ne következne.

Bizonyítás

Minden, ami létezik, Isten természetét, vagyis lényegét fejezi ki bizonyos és meghatározott módon (*a 25. tétel köv. tétele szerint*), azaz (*a 34. tétel szerint*) minden, ami létezik, Isten hatóképességét, amely minden dolog oka, fejezi ki bizonyos és meghatározott módon, és ezért (*a 16. tétel szerint*) mindenből valamilyen okozatnak kell következnie. E. k. b.

FÜGGELÉK

Az eddigiekben kifejtettem Isten természetét és tulajdonságait: hogy szükségszerűen létezik; hogy egyetlen; hogy egyedül természetének szükségszerűségénél fogva van és cselekszik; hogy minden dolognak szabad oka, s hogy mi módon az; hogy minden Istenben van, s úgy függ tőle, hogy nélküle semmi sem lehet, és semmi föl nem fogható; s végül, hogy Isten mindent előre meghatározott, ám nem az akarat szabadságától, vagyis abszolút tetszésétől vezérelve, hanem Isten feltétlen természetéből, vagyis végtelen hatóképességéből fakadóan. Igyekeztem továbbá mindenütt, ahol alkalmam nyílt rá, eltávolítani azokat az előítéleteket, amelyek meggátolhatnák bizonyításaim megértését. Minthogy azonban még sok előítélet megmaradt, amely ugyancsak, sőt a legnagyobb mértékben meggátolhatta és meggátolhatja, hogy az emberek felfoghassák a dolgoknak általam kifejtett kapcsolatát, ezért érdemesnek láttam, hogy itt az ész vizsgálata alá vonjam őket. És minthogy valamennyi előítélet, ⁽⁷⁸⁾

amelyet itt tárgyalni szándékozom, attól az egytől függ, hogy tudniillik az emberek általában fölteszik, hogy a természeti dolgok mind, csakúgy, mint maguk az emberek, valamilyen célból cselekszenek, sőt bizonyosnak veszik, hogy Isten maga mindent valamilyen cél felé irányít – hiszen azt mondják: Isten mindent az emberért alkotott, az embert pedig azért alkotta, hogy Istent tisztelje –, ezért tehát mindenekelőtt ezt az egy előítéletet veszem majd szemügyre.²⁶ *Először* azt keresem majd, mi az oka annak, hogy a legtöbben belenyugszanak ebbe az előítéletbe, s mindnyájan természetből fogva annyira hajlandók azt elfogadni. *Azután* kimutatom majd hamisságát, *s végül* azt, hogyan származtak belőle az előítéletek a *jóról és rosszról, az érdemről és bűnről, a dicséretéről és gáncsról, a rendről és zavarról, a szépségről és rútságról* s más effélékről. Ám nem itt van a helye annak, hogy levezessük ezeket az emberi elme természetéből. Itt elég lesz, ha azt veszem alapul, amit mindenkinek el kell ismernie, ugyanis azt, hogy az emberek valamennyien a dolgok okainak ismerete nélkül születnek, s hogy mindenkiben megvan a vágy a maga hasznának keresésére, s ennek tudatában is van. Mert ezekből *először* az következik, hogy az emberek szabadnak vélik magukat, hiszen tudatuk van akarásaikról és vágyaikról, míg az okokra, amelyek vágyakozásra és akarásra készítenek őket, mivel nem ismerik őket, álmukban sem gondolnak. *Másodszor* az következik, hogy az emberek mindent valami cél érdekében tesznek, tudniillik azért a haszonért, amelyet megszerezni vágnak. Innen van, hogy a végzett dolgoknak mindig csak célokat kívánják tudni, s mihelyt megtudták, megnyugszanak, nyilvánvalóan azért, mert nem találják okot további kérdezősködésre. Ha pedig ezeket a célokat nem tudhatják meg másoktól, csak az marad hátra számukra, hogy önmaguk felé

²⁶ E teleologikus előítélet középkori megjelenéséről lásd Wolfson I. 442–440. o.; arról, hogy ez az érvelés bizonyos értelemben még Descartes ellen is irányul, lásd Gueroult I. 398–400. o.

forduljanak, és oly célokra gondoljanak, amilyenek őket szokták hasonló dolgokra determinálni, s így szükségképpen a maguk gondolkodásmódja szerint ítélik meg a mások gondolkodásmódját. Minthogy továbbá magukban és a külső világban sok eszközt találnak, amely nagymértékben hozzájárul ahhoz, hogy hasznukat elérjék – úgy találják például, hogy a szem látásra, a fogak rágásra, a növények és állatok táplálékul szolgálnak; a Nap arra való, hogy világítson, a tenger arra, hogy halakat tápláljon [NS: és hasonlóan majd minden dolog esetében, melyek természetes okait illetően kételkedni nincs okunk] –, ezért minden természeti dolgot mintegy eszköznek tekintenek a maguk hasznára. S mivel tudják, hogy ezeket az eszközöket készen találták, nem pedig maguk készítették őket, okuk volt azt hinni, hogy valaki más készítette azokat az eszközöket az ő használatukra. Mert miután a dolgokat eszközöknek tekintették, nem hitték, hogy azok önmaguk készítették magukat, hanem azokból az eszközökből, amelyeket maguknak szoktak készíteni, azt kellett következtetniük, hogy van a természetnek egy vagy több, emberi szabadsággal fölruházott kormányzója, akik az emberek minden szükségletéről gondoskodtak, s mindent az ő használatukra alkottak. S e kormányzók gondolkodásmódját is, mivel soha semmit nem hallottak róla, a maguk gondolkodásmódja szerint kellett megítélniük. Ennélfogva azt állították, hogy az istenek mindent az emberek hasznára intéznek, hogy ezzel lekötelezzék maguknak az embereket, s ezek viszont a legnagyobb tiszteletben tartásukra. Ezért történt, hogy ki-ki a maga gondolkodásmódja szerint az istentiszteletnek más-más módját gondolta ki, hogy Isten őt jobban szeresse a többiekénél, s az egész természetet az ő vak ösztönének és telhetetlen kapzsiságának javára igazgassa. Ily módon ez az előítélet babonává változott át, s mély gyökeret vert az elmékben. Ez volt az oka annak, hogy az emberek legfőbb törekvése minden dolog céloknak megismerésére és megmagyarázására irányult. De míg azt igyekeztek kimutatni, hogy a természet nem tesz semmi hiábavalót (azaz semmi olyat, ami nem az emberek hasznára

szolgál), úgy látszik, csupán azt mutatták ki, hogy a természet meg az istenek éppoly esztelenek, mint az emberek. Mert lássuk csak, mire jutottak! A természetben sok hasznos jelenség mellett sok káros is kellett találniuk, viharokat, földrengést, betegségeket stb., s ezeket abból származtatták, hogy az istenek [NS: akiket önmagukhoz hasonlóknak tekintettek] haragra gerjedtek, mert az emberek megsértették őket, vagy a kultuszban vétkeztek ellenük. S noha a tapasztalat mindennap megcáfolta ezt, és számtalan példával mutatta, hogy hasznos és káros dolgok különbség nélkül érik a jámbort csakúgy, mint az istentelent, az emberek mégsem tudtak szabadulni a meggyökerezett előítélettől. Mert könnyebb volt számukra ezt is a többi ismeretlen dolog közé számítani, amelyek hasznát nem ismerték, s megmaradni a tudatlanságnak meglévő, velük született állapotában, mint azt az egész épületet ledönteni, s újat kieszelni. Ezért bizonyosnak mondták, hogy az istenek ítélkezései messze meghaladják az ember fölfogóképességét, s ez bizonyára már egy-maga is azt okozhatta volna, hogy az igazság mindörökre rejtve marad az emberiség előtt, ha a matematika, amely nem célokkal foglalkozik, hanem csak az idomok lényegével és tulajdonságaival, az igazság más normáját nem mutatta volna meg az embereknek. S a matematikán kívül más okokra is rá lehetne mutatni (felsorolásuk itt felesleges), amelyek lehetővé tették, hogy az emberek [NS: noha az egész emberi nemhez viszonyítva csak igen kevesen] felfigyeljenek ezekre az általános előítéletekre, s eljussanak a dolgok igaz megismeréséhez.

Az eddigiekben eléggé kifejtettem, amiről elsősorban szólni akartam. Azt kimutatni, hogy a természetnek nincsen semmiféle maga elé tűzött célja, s hogy valamennyi célok csak az emberek kitalálása, nem kell sok szót vesztegetni. Mert azt hiszem, ez eléggé nyilvánvaló azokból az alapokból és okokból, amelyekből ezt az előítéletet származtattam, valamint a 16. tételből s a 32. tétel következtetett tételeiből is, s azonkívül mindazokból a tételekből, amelyekben kimutattam, hogy minden dolog a természetnek bizonyos örök

szükségyszerűsége és legfőbb tökéletessége szerint megy végbe. Még hozzáteszem azt is, hogy ez a célról szóló tanítás teljesen feje tetejére állítja a természetet. Mert ami valójában ok, azt okozatnak tekinti, és viszont. Azután ami természete szerint korábbi, azt későbbinek veszi. S végül azt, ami a legfőbb és legtökéletesebb, a legtökéletlenebbre változtatja. Mert (mellőzve a két előbbi, mivel maguktól nyilvánvalók) amint a 21., 22. és 23. tételből nyilvánvaló, az az okozat a legtökéletesebb, amelyet Isten közvetlenül hoz létre, s valamely dolog annál tökéletlenebb, minél több közbenső okra van szükség létrehozásához. Ha azonban azok a dolgok, amelyeket Isten közvetlenül hozott létre, azért lettek, hogy Isten elérje a maga célját, akkor a végsők, amelyek kedvéért az első létrejöttek, szükségképpen a legkiválóbbak lennének. Azután ez a tanítás megszünteti Isten tökéletességét. Mert ha Isten egy cél kedvéért cselekszik, szükségképp olyasmire törekszik, amit nélkülöz. S ámbár a teológusok és metafizikusok különbséget tesznek a szükségből fakadó cél és a hasonlósági cél²⁷ között, mégis elismerik, hogy Isten mindent önmagáért, nem pedig a teremtetendő dolgok végett tett. Hiszen a teremtés előtt nem mutathatnak rá Istenen kívül semmi olyasmire, ami végett Isten cselekednék, s így szükségképp kénytelenek elismerni, hogy Isten nélkülözte és kívánta azokat a dolgokat, amelyek kedvéért eszközöket akart készíteni. Ez magában világos. Azt sem kell itt említetlenül hagynunk, hogy e tanítás hívei, akik a dolgok céljainak megjelölésével szellemüket akarták fitogtatni, e tanításuk bizonyítására új érvelési módhoz folyamodtak, tudniillik nem a lehetetlenségre, hanem a tudatlanságra való visszavezetéshez. Ez arra vall, hogy nem volt más eszközük tanításuk bizonyítására. Mert ha, példának okáért, a háztetőről kő esett le valakinek a fejére, s megölte őt, akkor a következőképp fogják bizonyítani, hogy a kő avégett esett le, hogy az embert megölje: ha Isten akarata szerint

²⁷ Lásd Wolfson I. 432. o.

(81) nem ebből a célból esett volna le, hogyan hathatott volna véletlenül össze annyi körülmény (mert gyakran sok körülmény hat egyszerre)? Azt fogod talán válaszolni: azért történt így, mert szél fújt, s az ember épp arra felé járt. De azt kérdezik majd: miért fújt akkor a szél? S miért járt épp akkor arra felé az az ember? Ha most azt feleled: azért támadt a szél, mert az előző napon, amikor még szélcsend volt, a tenger háborogni kezdett, az illetőt pedig meghívta barátja; akkor újra kérdezik majd, mert a kérdésnek se vége, se hossza: miért háborgott a tenger, s miért kapott az ember épp akkor meghívást? És így tovább kérdezik majd vég nélkül az okok okait, amíg Isten akaratához, azaz a tudatlanság azilumába nem menekül az ember. Éppígy ámulnak, ha az emberi test alkotmányát látják. S mivel e nagy művészet okait nem ismerik, arra következtetnek majd, hogy a szervezet nem mechanikus úton jött létre, hanem isteni vagy természetfeletti művészet alkotta meg, s oly módon rendezte be, hogy az egyik rész ne sértse a másikat.²⁸ És innen van, hogy aki a csodák igazi okait kutatja, s a természet dolgait mint tudós megérteni, nem pedig mint balga bámulni igyekszik, azt mindenütt eretneknek és istentelennek tartják az olyanok, akiket a tömeg mintegy a természet és az istenek tolmácsaiként imád. Mert tudják, hogy a tudatlanság megszűntével megszűnik az ámulat is, azaz egyetlen eszközük érvelésükhöz és tekintélyük megóvására. De nem folytatom ezt, s rátérek arra, amit *harmadsorban* akarok itt kifejteni.

Miután az emberek elhitették magukkal, hogy minden, ami történik, őértük történik, minden egyes dologban azt kellett a legfontosabbnak ítélniük, ami rájuk nézve a leghasznosabb, s azt kellett a legbecsesebbnek tartaniuk, ami a legkellemesebben érintette őket. Ezért kellett a dolgok természetének magyarázatára oly fogalmakat alkotniuk, mint *jó*, *rossz*, *rend*, *zavar*, *meleg*, *hideg*, *szépség*

²⁸ Wolfson (I. 434–436. o.) Maimonidészen keresztül Cicero *De Natura Deorum*-jáig vezeti vissza ezt az érvet.

és riátság, s minthogy szabadoknak tartják magukat, ebből fakadóan alakultak ezek a fogalmak: *dicséret*, *gáncs*, *bűn* és *érdem*. Az utóbbiakról később, az emberi természet vizsgálata után szólok,²⁹ az előbbieket azonban itt akarom röviden kifejteni. Mindazt ugyanis, ami az egészséget és az Isten tiszteletét szolgálja, az emberek *jónak* nevezték, ami pedig ezzel ellenkezik, azt *rossznak*. És mivel azok, akik nem értik meg a dolgok természetét, hanem csak képzelik a dolgokat, nem állítanak semmit a dolgokról, a képzeletet pedig értelemnek (82) veszik, ezért szilárdan hiszik, hogy *rend* lakozik a dolgokban, holott nem ismerik sem a dolgok, sem önmaguk természetét. Mert ha a dolgok olyanok, hogy amikor érzékeink megjelenítik őket, könnyen el tudjuk őket képzelni, s ennél fogva könnyen emlékeznünk is rájuk, akkor azt mondjuk, hogy a dolgok jól rendezettek, míg ellenkező esetben azt mondjuk, hogy rosszul rendezettek, vagyis *zavarosak*. S minthogy mindenkifölött azok a dolgok kelle-
mesek nekünk, amelyeket könnyen el tudunk képzelni, ezért az emberek a rendet jobban szeretik a zavarnál, mintha a rend a természetben a képzeletünkre való vonatkozás nélkül is volna valami. S azt mondják, Isten mindent rendben teremtett, s ekként Istennek képzeletet tulajdonítanak anélkül, hogy maguk tudnának róla – hacsak nem teszik fel, hogy Isten, előre gondoskodva az emberi képzeletről, olyképpen rendezett el minden dolgot, hogy a legkönnyebben lehessen elképzelni; s talán fenn sem akadnak azon, hogy végtelen sok dolog van, amely erősen meghaladja képzeletünket, s igen sok, amely ezt, gyengeségénél fogva, összezavarja. De erről elég ennyi. A többi fogalom pedig szintén nem egyéb, mint az elképzelés módjai, amelyek különféleképpen afficiálják a képzeletet, ám a tudatlanok mégis a dolgok fő attribútumainak tekintik őket. Mert, amint már mondtuk, azt hiszik, hogy minden dolog értük jött létre; s valamely dolog természetét jónak vagy rossznak,

²⁹ Lásd 4T37M2.

épnek vagy rothadtnak és romlotttnak mondják aszerint, hogyan afficiálja őket. Például, ha a mozgás, amelyet a szemmel észrevett tárgyak közölnek az idegekkel, az ember jóérzését szolgálja, akkor azokat a tárgyakat, amelyek azt okozzák, *szépnek* mondják, ha az ellenkező mozgást támasztják, *rútnak*. Azokat azután, amelyek az orron át ingerlik érzékünket, illatosnak vagy bűzhödtnak mondják, azokat, amelyek a nyelven át, édesnek vagy keserűnek, jóízűnek vagy ízetlennek stb. Azokat pedig, amelyek tapintás révén, keménynek vagy lágyaknak, érdesnek vagy simának stb. Végül azokról a tárgyakról, amelyek a fülre hatnak, azt mondjuk, hogy zajt ütnek, hangot adnak, vagy harmóniát keltenek. Ez utóbbi annyira elragadta az embereket, hogy azt hitték, Isten is gyönyörködik a harmóniában. Sőt olyan filozófusok is vannak, akik meg vannak győződve, hogy az égitestek mozgása harmóniát hoz létre. Mindez eléggé mutatja, hogy ki-ki agyának alkata szerint ítél a dolgokról, jobban mondva képzelete affekcióit tartja a dolgoknak. Ezért nem csoda (hogy futólag erre is kitérjünk), hogy, amint tapasztaljuk, annyi vita támadt az emberek között, s e vitákból végül a szkepticizmus. Mert ámbár az emberek teste sok dologban egyezik, a legtöbb dologban {83} mégis különbözik, s így az, ami az egyiknek jó, a másiknak rossz, ami az egyiknek rendezett, a másiknak zavaros, ami az egyiknek kellemes, a másiknak kellemetlen, s így van ez a többi dologra nézve is. De ezeket elhagyom itt, egyrészt mert nem ez a helye, hogy tüzetesen szóljak róluk, másrészt mert mindenki eléggé tapasztalta őket. Hiszen úton-útfélen halljuk: ahány ház, annyi szokás; mindenki a saját feje után jár; minden embernek más az ízlése: ezek a szólások eléggé mutatják, hogy az emberek agyuk alkata szerint ítélnek a dolgokról, s inkább elképzelik, mintsem értik a dolgokat. Mert ha megértették volna a dolgokat, ezek, mint a matematika tanúsítja, ha nem nyernének is meg maguknak mindenkit, de legalább mindenkit meggyőznének.

Látják tehát, hogy mindazok a fogalmak, amelyekkel a tömeg szokta a természetet magyarázni, csupán az elképzelés moduszai, s

nem valamely dolog természetét, hanem csupán a képzelet alkotását mutatják. S mivel nevük van, mintha csak a képzeleten kívül is létezők volnának, nem az ész, hanem a képzelet létezőinek nevezem őket, s ezért mindazok az érvek, amelyeket hasonló fogalmakból kovácsolnak ellenünk, könnyen visszautasíthatók. Sokan ugyanis így szoktak érvelni: ha Isten legfőbb tökéletességű természetének szükségszerűségéből következett minden, honnan van mégis annyi tökéletlenség a természetben? Ilyen a dolgoknak a bűzhödésig való rothadása, a dolgoknak undort keltő rútsága, a zűrzavar, a rossz, a bűn stb. De, amint az imént mondtam, könnyű ezeket megcáfolni. Mert a dolgok tökéletességét egyedül a maguk természete és hatóképessége szerint kell értékelni. A dolgok nem azért többé vagy kevésbé tökéletesek, mert az emberek érzékeit gyönyörködtetik vagy sértik, vagy az emberi természetnek javára válnak, vagy vele ellenkeznek. Azoknak pedig, akik azt kérdezik, miért nem teremtette Isten úgy az embereket mind, hogy egyedül az ész szavának engedelmeskedjenek, csupán azt felelem: azért, mert elég anyaga volt ahhoz, hogy mindent megteremtsen, a tökéletesség legmagasabb fokától a legalacsonyabbig; vagy megfelelőbb kifejezéssel szólva, mert természetének törvényei oly átfogók voltak, hogy elegendők voltak mindannak létrehozására, amit valamely végtelen értelem felfoghat, amint a 16. tételben bebizonyítottam.

Ezek azok az előítéletek, amelyeket itt jelezni kívántam. Ha még akad más effajta, bárki némi elmélkedéssel helyesbítheti őket.

Az első rész vége

AZ ELME TERMÉSZETÉRŐL
ÉS EREDETÉRŐL

Áttérek mármost annak kifejtésére, aminek Isten, vagyis az örök és végtelen létező lényegéből szükségképpen következnie kellett. Nem tárgyalok azonban mindent. Hiszen amint az 1. rész 16. tételében bebizonyítottuk, végtelen sok dolognak kell belőle végtelen sok módon következnie. Csak azt adom elő, ami mintegy kézen fogva elvezethet bennünket az emberi elmének és legfőbb boldogságának megismeréséhez.

DEFINÍCIÓK

1. Testen azt a moduszt értem, amely Isten lényegét, amennyiben kiterjedt dologként tekintjük, bizonyos és meghatározott módon fejezi ki. *Lásd az 1. rész 25. tételének köv. tételét.*

2. Valamely dolog lényegéhez tartozónak azt mondom, ami ha adva van, szükségszerűen tételeződik a dolog, és amit ha elveszünk, szükségszerűen megszűnik a dolog; vagyis azt, ami nélkül a dolog – s viszont, ami a dolog nélkül – sem nem létezhet, sem föl nem fogható.

3. Ideán az elme fogalmát értem, amelyet az elme azért alkot, mert gondolkodó dolog.

Magyarázat

Inkább fogalmat mondok, mint észrevevést, mert az észrevevés szó ^{85} mintha arra utalna, hogy az elme szenved a tárgytól. A fogalom ellenben, úgy tűnik, az elme cselekvését fejezi ki.

4. Adekvát ideán azt az ideát értem, amelynek megvan az igaz idea minden tulajdonsága, vagyis belső jegye, amennyiben magában, a tárgyra való vonatkozás nélkül tekintjük.

Magyarázat

Belső jegyet mondok, hogy kizárjam a külsőt, tudniillik az ideának ideátumával való egyezését.

5. A tartam a létezés meghatározatlan folytonossága.

Magyarázat

Meghatározatlan folytonosságot mondok, mert a létező dolog saját természete semmiképpen sem határozhatja meg, de a hatóok sem, mert az a dolog létezését szükségszerűen tételezi ugyan, de nem szünteti meg.

6. Realitáson és tökéletességen ugyanazt értem.

7. Egyedi dolgokon olyan dolgokat értek, amelyek létezése véges és meghatározott. Mert ha több individuum egyetlen cselekvésben olyképpen hat össze, hogy valamennyien egyszerre egyetlen okozat okát alkotják, ennyiben ezeket összességükben egy egyedi dologként tekintem.

AXIÓMÁK

1. Az ember lényege nem foglal magában szükségszerű létezését, azaz a természet rendje szerint éppúgy megtörténhetik, hogy ez vagy az az ember létezik, mint az, hogy nem létezik.

2. Az ember gondolkodik. [NS: vagy másként: tudjuk, hogy gondolkodunk.]¹

3. A gondolkodásnak olyan modulusai, mint a szeretet, kívánság vagy bármi más, amit a lélek affektusának nevezünk, csak akkor vannak jelen, ha ugyanabban az individuumban megvan a szeretett, ⁽⁸⁶⁾ kívánt stb. dolog ideája. Idea ellenben akkor is lehetséges, ha nincs jelen a gondolkodásnak semmilyen más modulusa.

4. Érzékeljük, hogy egy bizonyos testet² sokféle módon ér hatás.

5. Más egyes dolgokat, mint testeket és a gondolkodás modulusait, nem érzékelünk és nem veszünk észre.

(A posztulátumokat lásd a 13. tétel után.)

¹ Gebhardt azon a véleményen van, hogy a holland fordításnak egy korábbi kézirat szolgált alapul, amelybe Spinoza maga írta bele az axióma kiegészítését, melyet később, a végleges kézirat elkészítésekor kihúzott, mert e kiegészítés „eine Restriction seiner Lehre” volt (SO II. 343). Akkerman, s az ő nyomán Curley, ellenben úgy véli, hogy e kiegészítés azoktól a tanítványoktól származott, akik Spinoza távollétében maguk olvasták s értelmezték az *Etika* éppen elkészült és latinról sebtében hollandra fordított részeit. Ráadásul nem is saját maguk találták ki az értelmező félmondatot, hanem odamásolták Descartes *A filozófia alapelvei* című műve I/8-as szakaszának végéről. S hogy a történet kerek legyen, ama Descartes-mű ötvenes évekbeli fordítását ugyanaz a Glazemaker készítette, aki végül az *Etikát* a NS számára lefordította – a korábbi fordítástörödékek felhasználásával.

Én magam egyrészt Akkerman–Curleyvel együtt nem értem, miféle „restrikciót” jelentene a kiegészítés Spinoza tanítása szempontjából, másfelől azonban Akkerman történetében túl sok önkényes föltevést látok ahhoz, hogy teljesen meggyőzzön. Mivel azonban a történeti-nyelvi háttér beható ismeretének hiánya számomra lehetetlenné teszi az érdemi vitát, csak annyit tennék hozzá, hogy azért nem tekinteném Spinozától oly mértékben függetlennek a kiegészítést, mint amennyire Akkerman javasolja (lásd Akkerman 1980, 97–100. és 145–146. o.). Különösen a 4. axiómával való párhuzamosságot tartom elgondolkodtatónak.

² NS: a mi testünket.

1. TÉTEL

A gondolkodás Isten attribútuma, vagyis Isten gondolkodó dolog.

Bizonyítás

Az egyes gondolatok, vagyis ez és az a gondolat, olyan moduszok, melyek Isten természetét bizonyos és meghatározott módon fejezik ki (az 1. rész 25. tételének köv. tétele szerint). Istent megilleti tehát egy attribútum (az 1. rész 5. definíciója szerint), amelynek fogalmát az összes egyes gondolatok magukban foglalják, s amelynek révén fel is fogjuk őket. A gondolkodás tehát Isten végtelen számú attribútumának egyike, amely Isten örök és végtelen természetét fejezi ki (lásd az 1. rész 6. definícióját), vagyis Isten gondolkodó dolog. E. k. b.

Megjegyzés

Nyilvánvaló ez a tétel abból is, hogy képesek vagyunk elgondolni egy végtelen gondolkodó létezőt. Mert úgy látjuk, minél több dolgot képes gondolni valamely gondolkodó létező, annál több realitást, vagyis tökéletességet tartalmaz. Az a létező tehát, amely végtelen sok dolgot végtelen sok módon képes gondolni, a gondolkodás erejére nézve szükségképpen végtelen. Minthogy tehát, mikor pusztán csak a gondolkodást vesszük szemügyre, egy végtelen létezőt gondolunk el, a gondolkodás (az 1. rész 4. és 6. definíciója szerint) szükségképp Isten végtelen számú attribútumának egyike, amint állítottuk.

2. TÉTEL

A kiterjedés Isten attribútuma, vagyis Isten kiterjedt dolog.

Bizonyítás

{87}

Ezt a tételt ugyanazon a módon bizonyítjuk, mint az előző tételt.

3. TÉTEL

Istenben szükségszerűen megvan a maga lényegének ideája, valamint mindazoké a dolgoké, amelyek szükségszerűen következnek lényegéből.

Bizonyítás

Isten ugyanis (e rész 1. tétele szerint) végtelen sok dolgot végtelen sok módon képes gondolni, vagyis (ami az 1. rész 16. tétele szerint ugyanaz) meg tudja alkotni saját lényegének ideáját és mindazokét a dolgokét, amelyek ebből szükségszerűen következnek. Ámde mindaz, ami Isten hatalmában van, szükségszerűen létezik (az 1. rész 35. tétele szerint). Tehát szükségképpen van ilyen idea, éspedig (az 1. rész 15. tétele szerint) egyedül Istenben. E. k. b.

Megjegyzés

A tömeg Isten hatalmán Isten szabad akaratát érti, s jogát mindenre, ami van, amiket ennél fogva közönségesen esetlegesnek tekintenek. Hiszen azt mondják, Istennek hatalma van mindent lerombolni és megsemmisíteni. Isten hatalmát továbbá igen gyakran a királyok hatalmával hasonlítják össze. Ezt azonban megcáfoltuk az 1. rész 35. tételének 1. és 2. köv. tételében. Az 1. rész 16. tételében kimutattuk, hogy Isten ugyanazzal a szükségszerűséggel cselekszik, amellyel önmagát megérti; azaz ahogyan az isteni természet szükségszerűségéből következik (amint egyhangúlag állítja mindenki), hogy Isten megérti önmagát, ugyanazzal a szükségszerűséggel kö-

5. TÉTEL

Az ideák formális létét illetően Istent csak annyiban fogadjuk el oknak, amennyiben mint gondolkodó dolgot tekintjük, nem pedig amennyiben valamely más attribútum által fejtjük ki. Azaz mind Isten attribútumainak, mind az egyes dolgoknak az ideái esetében nem magukat az ideák ideátumait, vagyis az észrevett dolgokat fogadjuk el előidéző oknak, hanem magát Istent, amennyiben gondolkodó dolog.

Bizonyítás

Nyilvánvaló ez már e rész 3. tételéből. Mert ott arra a következtetésre jutottunk, hogy Isten a maga lényegének ideáját s mindazét, ami szükségszerűen következik belőle, pusztán annak alapján képes megalkotni, hogy gondolkodó dolog, nem pedig annak alapján, hogy saját ideájának a tárgya. Ezért fogadjuk el oknak az idea formális léte kapcsán Istent, amennyiben gondolkodó dolog. Más-ként is bizonyítható ez a következőképpen: az ideák formális léte a gondolkodás modusza (ez magától értetődik), azaz (az 1. rész 25. tételének köv. tétele szerint) olyan modusz, amely Isten természetét annyiban fejezi ki bizonyos módon, amennyiben Isten gondolkodó dolog, s ezért (az 1. rész 10. tétele szerint) nem foglalja magában Isten semminemű más attribútumának fogalmát; következőleg (az 1. rész 4. axiómája szerint) nem valamely más attribútumnak, hanem egyedül a gondolkodásnak okozata. Ennélfogva az ideák formális léte ⁽⁸⁹⁾ kapcsán Istent csak annyiban fogadjuk el oknak stb. E. k. b.

6. TÉTEL

Minden egyes attribútum moduszainak Isten csak annyiban oka, amennyiben azon attribútum felől tekintjük, amelynek moduszai, nem pedig amennyiben valamely más attribútum felől tekintjük.

vetkezik az is, hogy Isten végtelen sok dolgot végtelen sok módon cselekszik. Kimutattuk azután az 1. rész 34. tételében, hogy Isten hatalma nem egyéb valóságosan cselekvő lényegénél, s ezért éppoly lehetetlen azt elgondolnunk, hogy Isten nem cselekszik, mint azt, hogy Isten nem létezik. Ha ezt tovább folytathatnám, még azt is ki tudnám itt mutatni, hogy az a hatalom, amelyet a nagy tömeg Istennek tulajdonít, nem csupán emberi hatalom (ez azt mutatja, hogy Istent a nagy tömeg embernek vagy emberi alakban gondolja), hanem még tehetetlenséget is foglal magában. De nem akarom ⁽⁸⁸⁾ ugyanazt a dolgot annyiszor szóvá tenni. Csak arra kérem újra meg újra az olvasót, hogy mindazt, amit erről a tárgyról az 1. részben a 16. tételtől a rész végéig elmondtam, ismételten mérlegelje. Mert senki kellőképpen meg nem értheti azt, amit mondani akarok, ha teljességgel nem tartózkodik attól, hogy Isten hatalmát összehaverja a királyok emberi hatalmával vagy jogával.

4. TÉTEL

Isten ideája, amelyből végtelen sok dolog végtelen sok módon következik, csak egyetlen lehet.

Bizonyítás

A végtelen értelem csak Isten attribútumait és affekcióit foglalja magában (az 1. rész 30. tétele szerint). Ámde Isten egyetlen (az 1. rész 14. tételének 1. köv. tétele szerint). Isten ideája tehát, amelyből végtelen sok dolog végtelen sok módon következik, csak egyetlen lehet. E. k. b.

Bizonyítás

Minden egyes attribútumot ugyanis magában, más attribútumok nélkül fogjuk fel (az 1. rész 10. tétele szerint). Ezért minden egyes attribútum moduszai a saját attribútumuknak, nem pedig valamely másikkal fogalmát foglalják magukban. Ennélfogva (az 1. rész 4. axiómája szerint) Isten csak annyiban okuk, amennyiben azon attribútum felől tekintjük, amelynek moduszai, nem pedig amennyiben más attribútum felől tekintjük. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy azoknak a dolgoknak formális léte, amelyek nem a gondolkodás moduszai, nem azért következik az isteni természetből, mert Isten előbb megismerte a dolgokat, hanem az ideák tárgyai ugyanazon a módon és ugyanazzal a szükségszerűséggel következnek és vezethetők le attribútumaikból, mint amellyel az ideák, amint kimutattuk, következnek a gondolkodás attribútumából.

7. TÉTEL

Az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata.

Bizonyítás

Nyilvánvaló ez az 1. rész 4. axiómájából. Mert minden, valamilyen ok által előidézett dolog ideája annak az oknak ismeretétől függ, amelynek az illető dolog az okozata.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy Istennek [NS: aktuális,] a gondolkodásban kifejeződő hatóképessége egyenlő aktuális cselekvő hatóképességével. Azaz mindaz, ami Isten végtelen természetéből formális módon következik, Isten ideájából ugyanabban a rendben és ugyanúgy kapcsolódva következik Istenben objektív módon.

Megjegyzés

{90}

Mielőtt továbbmegyünk, vissza kell itt emlékeznünk arra, amit fentebb kimutattunk. Eszerint ugyanis mindaz, amit a végtelen értelem mint olyat észlelhet, ami a szubsztancia lényegét alkotja, csupán egyetlen szubsztanciára vonatkozik. Ebből következően a gondolkodó szubsztancia és a kiterjedt szubsztancia egy és ugyanaz a szubsztancia, amelyet majd az egyik, majd a másik attribútum felől fogunk föl. Így a kiterjedés modusza és e modusz ideája is egy és ugyanaz a dolog, de kétféleképpen kifejeződve. Úgy látszik, meglátták ezt már mintegy ködön át egyes héberek³ is, akik azt állítják, hogy Isten, Isten értelme és az általa megértett dolgok egy és ugyanaz. Például a természetben létező kör és e létező kör ideája, amely ugyancsak Istenben van, egy és ugyanaz a dolog, amely csak különböző attribútumok révén nyer kifejtést. Ennélfogva, akár a kiterjedés attribútumában gondoljuk el a természetet, akár a gondolkodás attribútumában, akár valamely más attribútumban, egy és ugyanazt a rendet, vagyis az okoknak egy és ugyanazt a kapcsolatát, azaz a dolgoknak ugyanazt az egymásutánját fogjuk találni. S ezért mondtam, hogy Isten csak annyiban oka például a kör ideájának,

³ Wolfson (II. 26. o.) Maimonidészt idézi: *Moreh Nebukim*. I. 68. Lásd még Gueroult II. 85. o.-t is, ahol utalás történik az elgondolás arisztotelészi gyökereire, valamint középkori továbbélésére.

amennyiben az gondolkodó dolog, és a körnek csak annyiban oka, amennyiben az kiterjedt dolog, mert a kör ideájának formális létét csupán a gondolkodásnak egy másik moduszából mint legközelebbi okból foghatjuk fel, azt megint valamely másból, s így a végtelenig. Úgyhogy ameddig a dolgokat a gondolkodás moduszaiként tekintjük, az egész természet rendjét, vagyis az okok kapcsolatát egyedül a gondolkodás attribútumából kell kifejtenuünk; amennyiben pedig a kiterjedés moduszaiként tekintjük őket, az egész természet rendjét is egyedül a kiterjedés attribútumából kell kifejtenuünk; s ugyanez áll a többi attribútumról is. Ezért a dolgoknak, amint magukban vannak, valójában annyiban oka Isten, amennyiben végtelen sok attribútumból áll. Egyelőre ezt nem tudom világosabban megmagyarázni.⁴

8. TÉTEL

A nem létező egyedi dolgok, vagyis moduszok ideáinak éppúgy benne kell foglaltatniuk Isten végtelen ideájában, mint ahogy az egyedi dolgok, vagyis moduszok formális lényegei benne foglaltatnak Isten attribútumaiban.

{91}

Bizonyítás

Ez a tétel nyilvánvaló az előbbiből, de még világosabban megértjük az előző megjegyzésből.

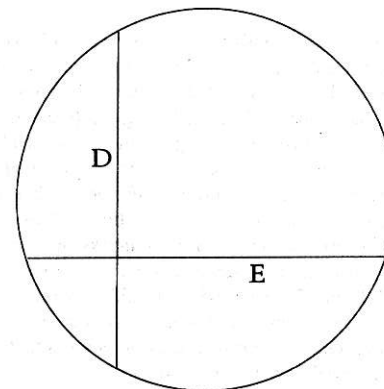
⁴ Gueroult nyomán Curley 2T21M-re és 3T2M-re utal, mint olyan szövegrészekre, ahol Spinoza további magyarázatot ad.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy ameddig az egyedi dolgok csupán annyiban léteznek, amennyiben benne foglaltatnak Isten attribútumaiban, objektív létük, vagyis ideáik is csak annyiban léteznek, amennyiben Isten végtelen ideája létezik. Amikor pedig az egyedi dolgokról azt mondják, hogy nemcsak annyiban léteznek, amennyiben benne foglaltatnak Isten attribútumaiban, hanem annyiban is, amennyiben azt mondják róluk, hogy tartamuk van, ideáik is magukban foglalják azt a létezést, amelynél fogva azt mondják róluk, hogy tartamuk van.

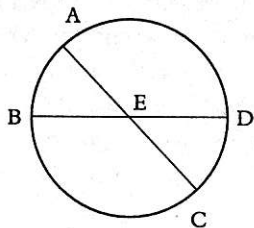
Megjegyzés

Ha valaki e dolog bővebb magyarázatára példát kíván, nemigen tudok olyannal szolgálni, amely az itt szóban forgó, igen sajátos dolgot adekvát módon megérteti. Mégis megpróbálok, hogy a dolgot lehetőség szerint világossá tegyem. A körnek az a természete, hogy a benne egymást metsző összes egyenes vonalak részeiből alkotott téglalapok egyenlők egymással. A körben tehát végtelen sok, egymással egyenlő téglalap foglaltatik. De bármelyikükről is csak akkor mondhatjuk, hogy létezik, ha a kör létezik, s éppúgy



bármelyik téglalap ideájáról is csak annyiban mondhatjuk, hogy létezik, amennyiben a kör ideájában foglaltatik. Gondoljuk el mármost, hogy a végtelen sok téglalap közül kettő létezik, ugyanis az *E* és *D* egyenesek részeiből alakulók. Akkor bizonyára ideáik sem csak annyiban léteznek, amennyiben pusztán a kör ideájában foglaltatnak, hanem annyiban is, amennyiben azoknak a téglalapoknak a létezését magukban foglalják. S épp ezáltal különböznek a többi téglalap többi ideájától.⁵

⁵ Euklidész: *Elemek*. III. 35.: „Ha egy körben két húr metszi egymást, akkor az egyiknek a részei által közrefogott téglalap egyenlő a másiknak a részei által közrefogott téglalappal.” (Vagyis a mindkét korábbi fordításban szereplő „derékszög” nyilvánvalóan téves, és „téglalappal” helyettesítendő.) A tétel megfogalmazása érthetőbbé válik, ha Curleyhez hasonlóan Euklidészt követve további jeleket vezetünk



be. Ha *AC* és *BD* két, egymást *E* pontban metsző húr az *ABCD* körben, akkor az *AE* és *EC* által közrefogott téglalap egyenlő a *DE* és *EB* által közrefogott téglalappal. W. Röd kiadatlan levélbeli interpretációvázlata nyomán Spinoza mondandóját a következőképp lehet rekonstruálni. A kör definíciójából (mely Spinoza szerint a kör természetét írja le) és több más tételből (pl. a Pitagorasz-tételből) következik az egymást metsző húrok metszetei által közrefogott téglalapok egyenlősége. Ez azt jelenti, hogy mind az ideáknak, mind a moduszok lényegének bennefoglaltságát Isten ideájában Spinoza geometriai tételeknek a kör definíciójában való „bennefoglaltságával” – vagyis egy következményviszonnyal – igyekszik szemléletessé tenni. Ez teljesen összhangban van azzal, hogy Spinoza azt állítja, végtelen sok dolog végtelen sok módon következik Istenből, s egyúttal azt is világossá teszi, hogy Spinozánál a szubsztanciát logikai rendként kell fölfognunk – ami persze nem jelentheti azt, hogy megfelelkezünk a szubsztancia másik aspektusáról, az e rendnek megfelelően kifejeződő hatóképességről. Lásd erről Boros 94. skk.

9. TÉTEL

Bármely valósággal létező egyedi dolog ideájának Isten nem annyiban oka, amennyiben végtelen, hanem amennyiben úgy tekintjük, hogy egy valósággal létező egyedi dolog más ideája afficiálta, melynek oka ugyancsak Isten, amennyiben valamely más, harmadik idea afficiálta, s így tovább a végtelenig. (92)

Bizonyítás

Egy valósággal létező egyedi dolog ideája: a gondolkodás egyedi modusza, mely különbözik a többitől (*e* rész 8. tételének következtetett tétele és megjegyzése szerint); ennél fogva (*e* rész 6. tételének szerint) Isten csak annyiban oka, amennyiben gondolkodó dolog. Ámde (*az* 1. rész 28. tételének szerint) nem amennyiben feltétlenül gondolkodó dolog, hanem amennyiben úgy tekintjük, hogy a gondolkodásnak más [NS: meghatározott] modusza afficiálta, melynek oka ugyancsak Isten, amennyiben egy más [NS: meghatározott] modusz afficiálta, s így tovább a végtelenig. Ámde az ideák rendje és kapcsolata (*e* rész 7. tételének szerint) ugyanaz, mint az okok⁶ rendje és kapcsolata. Valamely egyedi idea oka tehát egy másik idea, vagyis Isten, amennyiben úgy tekintjük, hogy egy másik idea afficiálta, s ez utóbbinak ismét Isten az oka, amennyiben egy másik idea afficiálta, s így tovább a végtelenig. E. k. b.

⁶ NS: „a dolgok rendje és kapcsolata”. Ez a megfogalmazás sokkal jobban illeszkedik mind a 7. tétel megfogalmazásához, mind a spinozai mondandóhoz, mely arra épül, hogy a véges ideák okai a többi véges ideák.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Mindannak ismerete, ami valamely idea egyedi tárgyában történik, csak annyiban van meg Istenben, amennyiben megvan benne ugyanannak a tárgynak az ideája.

Bizonyítás

Mindarról, ami valamely idea tárgyában történik, van idea Istenben (*e rész 3. tétele szerint*), nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben úgy tekintjük, hogy egy dolog más ideája afficiálta (*az előző tétel szerint*). Ámde (*e rész 7. tétele szerint*) az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata. Annak ismerete tehát, ami valamely egyedi tárgyban történik, csak annyiban lesz meg Istenben, amennyiben megvan benne ugyanannak a tárgynak az ideája. E. k. b.

10. TÉTEL

Az ember lényegéhez nem tartozik hozzá a szubsztancia léte, vagyis a szubsztancia nem alkotja az ember formáját.

Bizonyítás

A szubsztancia léte ugyanis (*az 1. rész 7. tétele szerint*) szükségszerű létezését foglal magában. Ha tehát az ember lényegéhez hozzátartoznék a szubsztancia léte, akkor a szubsztanciával együtt szükségszerűen adva volna az ember is (*e rész 2. definíciója szerint*), s következően az ember szükségszerűen léteznék; ez pedig (*e rész 1. axiómája szerint*) képtelenség. Tehát stb. E. k. b.

Megjegyzés

Bizonyíthatjuk ezt a tételt az 1. rész 5. tételével is, tudniillik azzal, hogy nincs két ugyanolyan természetű szubsztancia. Minthogy pedig több ember létezhetik, ezért az, ami az ember formáját alkotja, nem a szubsztancia léte. Nyilvánvaló ez a tétel ezenkívül még a szubsztancia többi tulajdonságából is, ugyanis abból, hogy a szubsztancia a maga természete szerint végtelen, változhatatlan, oszthatatlan stb., amint ezt mindenki könnyen beláthatja.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy az ember lényege Isten attribútumainak bizonyos módosulásából áll.

Bizonyítás

Mert a szubsztancia léte (*az előző tétel szerint*) nem tartozik az ember lényegéhez. Ez tehát olyasvalami (*az 1. rész 15. tétele szerint*), ami Istenben van, s Isten nélkül nem lehet és föl sem fogható, vagyis (*az 1. rész 25. tételének köv. tétele szerint*) affekció, vagyis modusz, amely Isten természetét bizonyos és meghatározott módon fejezi ki.

Megjegyzés

Valóban mindenkinek el kell ismernie, hogy Isten nélkül semmi sem lehet és nem is fogható föl. Mert mindenki elismeri, hogy Isten egyetlen oka minden dolognak, és pedig mind a dolgok lényegének, mind létezésének; azaz, hogy Isten a dolgok oka nemcsak, mint

mondani szokták, létrejövésük, hanem létük tekintetében is.⁷ Ámde a legtöbben azt mondják: valamely dolog lényegéhez az tartozik, ami nélkül a dolog sem nem lehet, sem föl nem fogható; ennél fogva vagy azt hiszik, hogy Isten természete hozzátartozik a teremtet dolgok lényegéhez,⁸ vagy azt, hogy a teremtet dolgok Isten nélkül lehetnek vagy fölfoghatók, vagy ami még valószínűbb, maguk sem látják világosan a dolgot. Oka ennek, úgy hiszem, az, hogy nem tartották meg a filozofálás rendjét. Mert az isteni természetet, amelyet mindenekelőtt kellett volna szemügyre venniük, mivel első mind a megismerés, mind a természet tekintetében, a megismerés rendjében utolsónak vették, a dolgokat pedig, amelyeket az érzékek tárgyainak nevezünk, mindennél előbbrevalónak tartották.⁹ Ezért történt, hogy míg a természeti dolgokat szemlélték, az isteni természetre gondoltak legkevésbé, s amikor később az isteni természet szemléletére adták magukat, legkevésbé gondolhattak első kitalálásaikra, amelyekre a természeti dolgok megismerését építették, mert hiszen ezek nem segíthették őket az isteni természet

(94)

⁷ Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. „Quintae Responsiones”: „Amikor tagadod, hogy »folyamatosan rászorulunk az első ok ránk hatására ahhoz, hogy fennmaradjunk«, akkor olyasmit tagadsz, amit valamennyi metafizikus nyilvánvaló dologként állít [...] Isten a teremtet dolgok oka, éspedig nemcsak létrejövésük tekintetében [secundum fieri], hanem létezésük tekintetében is [secundum esse]. Ezért mindig ugyanazon a módon kell hatását kifejteni az okozatokra, hogy fennmaradjanak.” (Saját fordításom.) AT VII. 369. o.

⁸ Wolfson többek közt Johannes Scotus Eriugenát említi: *De divisione naturae*. I. 3. Lásd Wolfson II. 38. o. Abból a tényből, hogy Spinoza nem ért egyet annak a vonalnak a képviselőivel, amely a középkorban folytonosan a panteista eretnokség gyanújába keveredett, nyilvánvaló, hogy ha beszélhetünk spinozai panteizmusról, akkor annak más jellegűnek kell lennie. Vö. Gueroult I. 222. skk.

⁹ Ez a szemrehányás egyformán vonatkozik a skolasztikusokra és Descartes-ra, amiként ezt Leibniz egy cédulája alapján tudhatjuk, amely Leibniznek a Spinoza-körhöz tartozó von Tschirnhausennel folytatott beszélgetését idézi föl. „A filozófusok közönségesen a teremtményekből indulnak ki, Descartes az elmével kezdte, ő maga pedig [ti. Spinoza] Istennel.” Vö. Boros 63. skk.

megismerésében. Nem csoda tehát, ha itt-ott ellentmondanak önmaguknak. De nem folytatom. Mert itt csak okát akartam adni annak, miért nem mondtam, hogy valamely dolog lényegéhez hozzátartozik az, ami nélkül a dolog sem nem lehet, sem föl nem fogható; azért, mivel az egyedi dolgok Isten nélkül nem lehetnek s föl sem foghatók, ám Isten mégsem tartozik lényegükhöz. Ellenben azt mondtam, hogy valamely dolog lényegét szükségszerűen az alkotja, ami, ha adva van, a dolog is tételeződik, s aminek megszűntével a dolog is megszűnik, vagyis az, ami nélkül a dolog, s viszont, ami a dolog nélkül sem nem lehet, sem föl nem fogható.

11. TÉTEL

Az első, ami az emberi elme valóságos létét alkotja, semmi más, mint valamely valósággal létező egyes dolog ideája.

Bizonyítás

Az ember lényege (az előző tétel köv. tétele szerint) Isten attribútumainak bizonyos moduszaiból áll, éspedig (e rész 2. axiómája szerint) a gondolkodás moduszaiból. Az idea azonban (e rész 3. axiómája szerint) természet szerint előbbre való a gondolkodás valamennyi többi moduszánál: ha adva van, a többi modulusznak (amelyeknél ugyanis az idea természet szerint előbbre való) is meg kell lennie ugyanabban az individuumban¹⁰ (ugyanezen axióma szerint). Ennél fogva az idea az első, ami az emberi elme létét alkotja. Ámde nem egy nem létező dolog ideája. Mert akkor (e rész 8. tételének köv. tétele szerint) az ideáról magáról sem lehetne mondani, hogy létezik. Így

¹⁰ NS: „a többi modulusznak az ideával egy dolgot kell alkotnia.”

tehát egy valósággal létező dolognak lesz az ideája. De nem végtelen dologé. Mert a végtelen dolgoknak (az 1. rész 21. és 22. tétele szerint) szükségszerűen mindig létezniük kell. Ámde ez (e rész 1. axiómája szerint) képtelenség. Az első tehát, ami az emberi elme valóságos létét alkotja, valamely valósággal létező egyes dolog ideája. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy az emberi elme Isten végtelen értelmének része. És ennél fogva, amikor azt mondjuk, hogy az emberi elme észreveszi ezt vagy azt, akkor csak annyit mondunk, hogy ez vagy az az idea megvan Istenben, ám nem amennyiben végtelen, hanem (95) amennyiben az emberi elme természete által fejtjük ki, vagyis amennyiben az emberi elme lényegét alkotja. Amikor pedig azt mondjuk, hogy Istenben megvan ez vagy az az idea, de nemcsak amennyiben az emberi elme természetét alkotja, hanem amennyiben az emberi elmével egyszerre valamely más dolog ideája is megvan benne, akkor azt mondjuk, hogy az emberi elme a dolgot csak részben, vagyis inadekvát módon fogja fel.

Megjegyzés

Olvasóim itt bizonyára fennakadnak, és sok mindenféle juthat eszükbe, ami megállítja őket. Kérem azért, hogy lassú lépésben jöjjenek velem tovább, s ne mondjanak ítéletet az eddig mondotakról addig, amíg mindent el nem olvastak.

12. TÉTEL

Mindazt, ami az emberi elmét alkotó idea tárgyában végbemegy, az emberi elmének észre kell vennie, vagyis a dolog ideája szükségszerűen meglesz az

elmében: azaz ha az emberi elmét alkotó idea tárgya egy test, akkor e testben nem mehet végbe semmi, amit az elme észre nem vesz [NS: vagyis amiről nincs idea az elmében].

Bizonyítás

Mert mindannak ismerete, ami bármely idea tárgyában végbemegy, szükségszerűen megvan Istenben (e rész 9. tételének köv. tétele szerint), amennyiben Istent ugyanazon tárgy ideájától afficiálnak tekintjük, azaz (e rész 11. tétele szerint) amennyiben valamely dolog elméjét alkotja. Mindannak ismerete tehát, ami az emberi elmét alkotó idea tárgyában végbemegy, szükségszerűen megvan Istenben, amennyiben az emberi elme természetét alkotja, azaz (e rész 11. tételének köv. tétele szerint) annak a dolognak ismerete szükségszerűen meglesz az elmében, vagyis az elme azt észreveszi. E. k. b.

Megjegyzés

Ez a tétel nyilvánvaló lesz e rész 7. tételének megjegyzéséből is, sőt belőle még jobban megérthető. Lásd ezt.

13. TÉTEL

{96}

Az emberi elmét alkotó idea tárgya a test, vagyis a kiterjedésnek bizonyos, valósággal létező modusza, és semmi egyéb.

Bizonyítás

Ha ugyanis a test nem volna az emberi elme tárgya, akkor a test affekcióinak ideái nem annyiban volnának meg Istenben (e rész 9. tételének köv. tétele szerint), amennyiben a mi elménket, hanem

amennyiben valamely más dolog elméjét alkotja; azaz (e rész 11. tételének köv. tétele szerint) a test affekcióinak ideái nem volnának meg elménkben. Ámde (e rész 4. axiómája szerint) a test affekcióinak ideái megvannak bennünk. Az emberi elmét alkotó idea tárgya tehát a test, mégpedig (e rész 11. tétele szerint) a valósággal létező test. Továbbá, ha a testen kívül másvalami is az elme tárgya volna, akkor, minthogy (az 1. rész 36. tétele szerint) semmi sem létezik, amiből valamilyen okozat ne következne, e tárgy valamely okozatának ideája (e rész 12. tétele szerint) szükségszerűen meg kellene legyen elménkben. Ámde (e rész 5. axiómája szerint) ilyen ideánk nincs. Elmének tárgya tehát a létező test, és semmi egyéb. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy az ember elméből és testből áll, s hogy az emberi test, amint érzékeljük, létezik.

Megjegyzés

Ebből nemcsak azt érthetjük meg, hogy az emberi elme egyesítve van a testtel, hanem azt is, mit kell értenünk az elme és a test egységén. De adekvát módon, vagyis elkülönítetten csakis az értheti ezt meg, aki előbb testünk természetét is megismeri adekvát módon. Mert amit eddig kimutattunk, nagyon is általános, s nem tartozik inkább az emberre, mint a többi egyedi dologra, amelyek mind, noha különböző fokban, lelkesek. Mert Istenben szükségszerűen van egy idea minden dologról, olyan idea, amelynek oka Isten, csakúgy, mint ahogyan megvan benne az emberi test ideája is. S így azt, amit az emberi test ideájáról mondtunk, szükségképp el kell mondanunk bármely dolog ideájáról is. De azt sem tagadhatjuk, hogy az ideák éppúgy különböznek egymástól, mint a tárgyak, hogy az egyik idea különb a másiknál, több benne a realitás, aszerint,

hogy az egyiknek tárgya különb a másik tárgyánál, és több realitást tartalmaz; s ennél fogva, hogy meghatározhassuk, mennyiben különbözik az emberi elme a többiekétől, s mennyiben különb a többiekénél, szükséges, hogy – mint mondtunk – megismerjük tárgyának, azaz az emberi testnek természetét. Ezt itt nem tudom kifejtetni, ám ahhoz, amit bizonyítani kívánok, nem is szükséges. Általánosságban mégis azt mondom: minél alkalmasabb másoknál valamely test arra, hogy több dolgot egyszerre cselekedjék és szenvedjen el, elméje is annál alkalmasabb a többinél arra, hogy több dolgot egyszerre vegyen észre; s minél inkább függnek csupán önmagától az egyik test cselekvései, s minél kevésbé hatnak közre más testek a cselekvésében, elméje annál alkalmasabb az elkülönített értelmi belátásra. Ezek alapján tehát megismerhetjük az egyik elme különb voltát a többinél. Láthatjuk továbbá, miért van csak igen zavaros ismeretünk testünkről, s még több mást, amit a következőkben akarok levezetni az eddig mondottakból. Ezért érdemesnek tartottam, hogy ezeket pontosabban megmagyarázzam és bebizonyítsam. Ehhez azonban az szükséges, hogy előrebocsássak néhány dolgot a testek természetéről.¹¹

1. AXIÓMA

Minden test vagy mozog, vagy nyugszik.

¹¹ Spinoza a következőkben röviden vázolja fizikáját. A nagy kézikönyvek megfelelő fejezetein kívül fontos segítség e vázlat megértéséhez a következő két tanulmány: D. R. Lachterman: „The Physics of Spinoza's Ethics.” In: R. W. Shahan és J. I. Biro (szerk.): *Spinoza. New Perspectives*. Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1978, 71–111. o.; W. N. A. Klever: „Moles in Motu: Principles of Spinoza's physics.” In: *Studia Spinozana* 4 (1988) 165–195. o.

2. AXIÓMA

Minden test majd lassabban, majd gyorsabban mozog.

1. SEGÉDTÉTEL

A testek mozgás és nyugalom, gyorsaság és lassúság, nem pedig a szubsztancia tekintetében különböznek egymástól.

Bizonyítás

Fölteszem, hogy e tétel első része magától értetődik. Az pedig, hogy a testek szubsztancia tekintetében nem különböznek egymástól, nyilvánvaló az 1. rész 5., valamint 8. tételéből. Még világosabban kitűnik abból, amit az 1. rész 15. tételének megjegyzésében mondtunk.

{98}

2. SEGÉDTÉTEL

Némely dologban valamennyi test megegyezik egymással.

Bizonyítás

Valamennyi test megegyezik ugyanis abban, hogy egyazon attribútum fogalmát foglalják magukban (*e rész 1. definíciója szerint*). Azután abban, hogy majd lassabban, majd gyorsabban mozoghatnak, s hogy egyáltalán, majd mozoghatnak, majd nyugalomban lehetnek.

3. SEGÉDTÉTEL

Valamely mozgó vagy nyugvó testet szükségképpen valamely más testnek kellett mozgásra vagy nyugalomra determinálnia, ezt a testet szintén valamely más test determinálta mozgásra vagy nyugalomra, azt újra más, s így tovább a végtelenig.

Bizonyítás

A testek (*e rész 1. definíciója szerint*) egyedi dolgok, amelyek (*az 1. segédtétel szerint*) mozgás és nyugalom tekintetében különböznek egymástól; ennél fogva (*az 1. rész 28. tétele szerint*) mindegyiket szükségszerűen valamely más egyedi dolognak kellett mozgásra vagy nyugalomra determinálnia, ugyanis (*e rész 6. tétele szerint*) valamely más testnek, amely (*az 1. axióma szerint*) ugyancsak mozog vagy nyugszik. Ámde ez a test is (*ugyanazon az alapon*) csak úgy mozoghatott vagy nyugodhatott, ha más test determinálta mozgásra vagy nyugalomra, ezt a testet pedig (*ugyanazon az alapon*) megint más, és így tovább a végtelenig. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy egy mozgásban levő test addig mozog, amíg más test nyugalomra nem determinálja, s a nyugvó test is addig van nyugalomban, amíg más test mozgásra nem determinálja. Ez magától értetődik. Mert ha fölteszem, hogy például *A* test nyugalomban van, s figyelmen kívül hagyom a többi, mozgásban levő testet, *A* testről csupán azt mondhatom majd, hogy nyugalomban van. Ezért ha utóbb megesik, hogy *A* test mozgásba jön, ez bizonyára nem azért történhetett meg, mert nyugalomban volt; ebből ugyanis semmi más nem következhetett, mint az, hogy *A* test nyugalomban van. Ha, ellenkezőleg, fölteszük, hogy *A* mozog, akkor, ameddig {99}

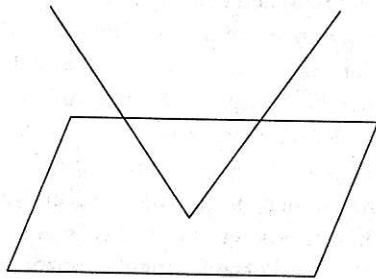
csupán A -ra ügyelünk, semmi mást nem állíthatunk róla, mint azt, hogy mozog. Mert ha utóbb megessik, hogy A nyugalomban van, ez bizonyára nem azért történhetett meg, mert mozgásban volt; a mozgásból ugyanis semmi más nem következhetett, mint az, hogy A mozog. Olyasmi által történik meg tehát, ami nem volt A -ban, azaz egy külső ok által, amely [NS: a mozgó testet, A -t] nyugalomra determinálta.

1. AXIÓMA

Azok a módok, amelyek szerint egy test valamely más testet afficiál, az afficiált test természetéből és egyúttal az afficiáló test természetéből következnek; úgyhogy egyazon test különbözőképpen mozog a mozgó testek természetének különfélesége szerint, s megfordítva, különböző testeket egyazon test különbözőképpen mozgat.

2. AXIÓMA

Ha egy mozgásban levő test beleütközik egy nyugvó testbe, amelyet nem tud helyéből kimozdítani, akkor visszaverődik, hogy folytassa mozgását, s a szög, amelyet a visszaverődő mozgás vonala alkot a nyugvó test síkjával, amelybe ütközött, egyenlő lesz azzal a szöggel, amelyet a beeső mozgás vonala alkot ugyanazzal a síkkal.



Ennyit a legegyszerűbb testekről, azokról tudniillik, amelyek csupán mozgás és nyugalom, gyorsaság és lassúság tekintetében különböznek egymástól. Áttérünk most az összetett testekre.

DEFINÍCIÓ

Mikor több egyforma vagy különböző nagyságú testet más testek olyképp szorítanak össze, hogy egymást érintik, vagy ha ugyanolyan vagy különböző sebességgel mozognak olyképpen, hogy ezt a mozgásukat bizonyos meghatározott módon közösen alakítják ki és tartják fenn, akkor azt mondjuk, hogy ezek a testek egyesültek egymással, s mind együttesen egyetlen testet, vagyis individuumot alkotnak, amely a testeknek ezen egyesülése által különbözik a többitől. ⁽¹⁰⁰⁾

3. AXIÓMA

Minél nagyobb – vagy minél kisebb – felülettel érintkeznek egymással egy individuumnak, vagyis összetett testnek részei, annál nehezebben – vagy könnyebben – kényszeríthetők helyzetük megváltoztatására, következésképpen annál könnyebben vagy nehezebben érhető el, hogy maga az individuum más alakot öltjön. Eszerint azokat a testeket, amelyeknek részei nagy felületen érintkeznek egymással, *keményeknek* nevezem, azokat pedig, amelyeknek részei kis felületen, *lágynaknak*; azokat végül, amelyeknek részei mozgásban vannak egymás között, *folyékonyaknak*.

4. SEGÉDTÉTEL

Ha egy több testből álló testtől vagy individuumtól különválnak néhány test, s ugyanakkor ugyanannyi más, ugyanolyan természetű test lép helyükbe, az

individuum megőrzi előbbi természetét alakjának minden változtatása nélkül.

Bizonyítás

A testek ugyanis (az 1. segédítétel szerint) szubsztancia tekintetében nem különböznek; az pedig, ami egy individuum formáját alkotja (az előző definíció szerint), a testek egyesüléséből adódik. Ez azonban (a feltevés szerint) megmarad, noha a testek változása folytonos. Az individuum tehát mind a szubsztancia, mind a modusz tekintetében megőrzi előbbi természetét. E. k. b.

5. SEGÉDTÉTEL

⁽¹⁰¹⁾ Ha az individuumot alkotó részek nagyobbakká vagy kisebbekké válnak, de mégis oly arányban, hogy valamennyiük között a kölcsönös mozgás és nyugalom aránya ugyanaz marad, mint azelőtt, akkor az individuum megtartja előbbi természetét alakjának minden változása nélkül.

Bizonyítás

Ennek a bizonyítása megegyezik az előző segédítételével.

6. SEGÉDTÉTEL

Ha bizonyos testek, amelyek az individuumot alkotják, arra kényszerülnek, hogy bizonyos irányú mozgásukat másfelé irányítsák, de úgy, hogy képesek mozgásukat folytatni és ugyanazon a módon, mint előbb, közösen alakítani ki és tartani fenn, akkor az individuum megtartja természetét alakjának minden változása nélkül.

Bizonyítás

Ez önmagában világos. Hiszen a feltevés szerint megtartja mindazt, amiről a definíciójában mondtuk, hogy formáját alkotja.

7. SEGÉDTÉTEL

Akár mozog a maga egészében, akár nyugalomban van, akár az egyik irányban mozog, akár a másikban, az ekképp összetett individuum továbbra is megőrzi természetét, ha minden egyes rész megtartja a maga mozgását, s ezt, mint azelőtt, a többi résszel közvetíti.

Bizonyítás

Ez nyilvánvaló az individuum definíciójából. Lásd ezt a 4. segédítétel előtt.

Megjegyzés

Látjuk tehát ebből, mily sokféle módon afficiálható az összetett individuum, s mégis megőrizheti a maga természetét. Ámde eddig olyan individuumot gondoltunk el, amely oly testekből tevődik össze, melyek csak mozgás és nyugalom, gyorsaság és lassúság tekintetében különböznek egymástól, azaz olyanra, amely a legegyszerűbb testekből tevődik össze. De ha most egy más típusú individuumot gondolunk el, olyat, amely több, különböző természetű individuumból tevődik össze, azt találjuk, hogy még több más módon afficiálható, s mégis megtartja természetét. Minthogy ugyanis minden egyes része több testből van összetéve, minden egyes része (az előző segédítétel szerint) saját természetének minden változása nélkül majd lassabban, majd gyorsabban mozoghat, s

következőleg mozgását majd gyorsabban, majd lassabban közelítheti a többivel. Ha továbbá az individuumoknak egy harmadik nemét gondoljuk el, amely e második nemű individuumokból tevődik össze, azt fogjuk találni, hogy még sokkal több más módon afficiálható, természetének minden változása nélkül. S ha így tovább folytatjuk a végtelenig, könnyen megértjük, hogy az egész természet egyetlen individuum, amelynek részei, azaz valamennyi test, végtelen sok módon változnak anélkül, hogy az egész individuum bármiképp megváltoznék.¹² Bővebben kellett volna ezeket kifejtennem és bizonyítanom, ha legfőképpen a testről akartam volna értekezni. De mint már mondtam, más a szándékom, s csupán azért szoltam ezekről, mert belőlük könnyen levezethetem mindazt, aminek bizonyítását célul tűztem ki magam elé.

POSZTULÁTUMOK

1. Az emberi test igen sok (különböző természetű) individuumból tevődik össze, amelyek mindegyike nagyon összetett.

2. Az individuumok közül, amelyekből az emberi test összetevődik, némelyek cseppfolyósak, mások lágyak, végül mások kemények.

3. Az emberi testet alkotó individuumokat, s következőleg magát az emberi testet a külső testek igen sokféle módon afficiálják.

4. Az emberi testnek a maga fenntartásához igen sok más testre van szüksége, amelyek folyamatosan mintegy újra létrehozzák.

(103) 5. Ha az emberi test cseppfolyós részét egy külső test úgy determinálja, hogy sűrűn nyomást gyakoroljon egy másik, lágy részre, akkor megváltoztatja e lágy rész síkját, s mintegy ott hagyja a nyomást okozó külső test bizonyos nyomait.

¹² A 64. levélben Spinoza ezt az „individuumot” a „világegyetem arculatának” nevezi, s a közvetett végtelen moduszokhoz sorolja. Lásd *Politikai tanulmány és levelezés*, 285. o.

6. Az emberi test igen sokféleképpen mozgathatja a külső testeket, és igen sokféleképpen rendezheti el részeit.

14. TÉTEL

Az emberi elme alkalmas sok dolog észrevezésére, és pedig annál alkalmasabb, minél többféle módon lehet testének részeit elrendezni.

Bizonyítás

Az emberi testet ugyanis (a 3. és 6. posztulátum szerint) igen sokféle módon afficiálják külső testek, úgy rendezvén el részeit, hogy igen sokféle módon afficiáljon külső testeket. Ámde az emberi elmének észre kell vennie mindent, ami az emberi testben történik (e rész 12. tétele szerint). Az emberi elme tehát alkalmas igen sok dolog észrevezésére, mégpedig annál alkalmasabb stb. E. k. b.

15. TÉTEL

Az idea, amely az emberi elme formális létét alkotja, nem egyszerű, hanem igen sok ideából tevődik össze.

Bizonyítás

Az idea, amely az emberi elme formális létét alkotja (e rész 13. tétele szerint), a test ideája, amely (az 1. posztulátum szerint) igen sok nagyobb összetett individuumból tevődik össze. Ámde minden egyes individuumnak, amely a testet alkotja, szükségszerűen megvan az ideája Istenben (e rész 8. tételének köv. tétele szerint); az emberi

test ideája tehát (*e rész 7. tétele szerint*) a részeket alkotó testek igen nagyszámú ideájából tevődik össze. E. k. b.

16. TÉTEL

Bármilyen módon afficiálják is külső testek az emberi testet, e mód ideájának magában kell foglalnia az emberi test és egyúttal a külső test természetét.

{104}

Bizonyítás

Mert mindenfajta affekció, amely valamely testet ér, az afficiált test természetéből s egyúttal az afficiáló test természetéből következik (*a 3. segédítél köv. tétele utáni 1. axióma szerint*). Ezért ideájuk (*az 1. rész 4. axiómája szerint*) szükségképp magában foglalja mindkét test természetét. Ennélfogva bármily módon afficiálja is egy külső test az emberi testet, az affekció ideája magában foglalja mind az emberi test, mind a külső test természetét. E. k. b.

1. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, először, hogy az emberi elme igen sok test természetét veszi észre a maga testének természetével együtt.

2. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Következik, másodszor, hogy a külső testekről bennünk lévő ideák inkább a mi testünk alkatát jelzik, mintsem a külső testek természetét. Ezt megmagyaráztam sok példán az első rész függelékében.

17. TÉTEL

Ha az emberi testet affekció éri oly módon, hogy az magában foglalja valamely külső test természetét, akkor az emberi elme ezt a külső testet valósággal létezőként, vagyis számára jelenvalóként fogja szemlélni mindaddig, amíg a testet nem éri oly affekció, amely kizárja ugyanannak a külső testnek létezését, vagyis jelenvalóságát.

Bizonyítás

Ez nyilvánvaló. Mert mindaddig, amíg az emberi testet ilyen affekció éri, az emberi elme (*e rész 12. tétele szerint*) a testnek ezt az affekcióját fogja szemlélni, azaz (*az előző tétel szerint*) meglesz benne egy valósággal létező, meghatározott módon végbemenő affekció ideája, amely magában foglalja a külső test természetét; azaz olyan idea, amely nem kizárja, hanem tételezi a külső test természetének létezését, vagyis jelenvalóságát. Ennélfogva az elme (*az előző tétel 1. köv. tétele szerint*) a külső testet valósággal létezőként, vagyis jelenvalóként fogja szemlélni mindaddig, amíg a testet nem éri oly affekció stb. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

{105}

Az elme azokat a külső testeket, amelyek az emberi testet egyszer már afficiálták, még ha nem léteznek is, s nincsenek jelen, mégis szemlélheti úgy, mintha jelen volnának.

Bizonyítás

Ha külső testek olyképpen determinálják az emberi test folyékony részeit, hogy sűrűn ütődnek a lágyabbakhoz, akkor megváltoztatják e lágy részek felszínét (*az 5. posztulátum szerint*). Ezért van (lásd a 3.

segéd-tétel köv. tétele után a 2. axiómát), hogy innen másképp verődnek vissza, mint azelőtt, s hogy később is, ha önálló mozgásukkal ezekhez az új felületekhez ütdődnek, éppúgy verődnek vissza, mint akkor, amikor külső testek hajtották őket ama felületek felé, s következőleg, hogy az emberi testet, miközben így visszaverődve folytatják mozgásukat, ugyanazon a módon afficiálják. Ennek az affekciónak gondolata pedig ismét meglesz az elmében (*e rész 12. tétele szerint*), azaz (*e rész 17. tétele szerint*) az elme a külső testet ismét jelenvalóként fogja szemlélni, mégpedig annyiszor, ahányszor az emberi test folyékony részei önálló mozgásukkal ugyanazokhoz a felületekhez ütdődnek. Ezért, még ha a külső testek, amelyek az emberi testet egyszer afficiálták, már nem léteznek is, az elme mindannyiszor jelenvalóként szemléli majd őket, valahányszor megismétlődik a testnek ez a cselekvése. E. k. b.

Megjegyzés

Látjuk tehát, hogyan lehetséges, amint gyakran megtörténik, hogy olyan dolgokat, amelyek nincsenek, jelenvalóként szemlélnünk. Lehet, hogy ennek más okai vannak; de nekem itt elég, hogy egy olyan okra mutattam rá, amellyel úgy tudom megmagyarázni a dolgot, mintha az igazi okot jelöltem volna meg. S nem hiszem, hogy távol állok az igazi októl, minthogy mindazok a posztulátumok, amelyeket felállítottam, aligha tartalmaznak olyasmit, amit ne igazolna a tapasztalat; ebben pedig nem szabad kételkednünk, miután megmutattuk, hogy az emberi test, amint érzékeljük, létezik (*lásd e rész 13. tétele után a köv. tételt*). Ezenkívül (*az előző köv. tétel és e rész 16. tételének 2. köv. tétele szerint*) világosan megértjük, mi a különbség például Péter azon ideája között, amely Péter saját elméjének lényegét alkotja, s ugyancsak Péter ideája között, amely másvalakiben, teszem Pálban van. Mert amaz közvetlenül fejt ki Péter testének {106} lényegét, s csak addig foglal magában létezését, amíg Péter létezik. Emmez azonban inkább Pál testének alkatát, mintsem Péter termé-

szetét mutatja, s ezért, amíg Pál testének ez az alkata fennmarad, Pál elméje Pétert, még ha nem létezik is, jelenvalóként fogja szemlélni. Továbbá, hogy megtartsuk a megszokott kifejezéseket, az emberi testnek azokat az affekcióit, amelyeknek ideái úgy jelenítik meg a külső testeket, mintha számunkra jelenvalók volnának, a dolgok képeinek fogjuk nevezni, noha a dolgok alakját nem mutatják. S amikor az elme ily módon szemléli a testeket, azt fogjuk mondani, hogy képzei őket. Itt pedig, hogy rámutassak mindjárt a tévedés mibenlétére, szeretném megjegyezni, hogy az elme elképzelései, magukban tekintve, nem tartalmaznak semminemű tévedést; vagyis az elme azért, mert elképzel valamit, még nem téved. Csak akkor téved, amennyiben úgy tekintjük, hogy híjával van oly ideának, amely kizárja azoknak a dolgoknak a létezését, amelyeket jelenvalóként képzel el. Mert ha az elme, mialatt a nem létező dolgokat jelenvalónak képzei, egyúttal tudná, hogy ezek a dolgok valójában nem léteznek, ezt a képzelőképpességet bizonyára természete érényének, nem pedig hibájának tulajdonítaná, főleg akkor, ha ez a képzelőképpesség egyedül természetétől függne, azaz (*az 1. rész 7. definíciója szerint*) ha az elmének ez a képzelőképpessége szabad volna.

18. TÉTEL

Ha az emberi testet egyszer két vagy több test egyszerre afficiálta, s később az elme valamelyiket elképzei közülük, rögtön emlékezni fog a többire is.

Bizonyítás

Az elme (*az előző köv. tétel szerint*) azért képzel el egy testet, mert az emberi testet egy külső test nyomai ugyanúgy afficiálják, és részeit ugyanúgy rendezik el, mint akkor, amikor némely részeire hatást gyakorolt az a külső test. Ámde (*a feltevés szerint*) a test akkor oly

állapotba jutott, hogy az elme egyszerre két testet képzelt el; tehát most is kettőt fog egyszerre elképzelni, és az elme, amikor az egyiket elképze-
li közülük, rögtön emlékezni fog a másikra is. E. k. b.

Megjegyzés

- (107) Ebből világosan megértjük, mi az emlékezet. Nem más ugyanis, mint olyan ideák bizonyos kapcsolata, amelyek az emberi testen kívül levő dolgok természetét foglalják magukban, olyan kapcsolat, amely az elmében az emberi test affekcióinak rendje és kapcsolata szerint jön létre. Azt mondom, *először*, hogy csupán olyan ideák kapcsolata, amelyek magukban foglalják az emberi testen kívül levő dolgok természetét, nem pedig olyan ideák kapcsolata, amelyek kifejtik ugyanazon dolgok természetét. Mert ez ideák (*e rész 16. tétele szerint*) valójában az emberi test affekcióinak ideái, amelyek mind az emberi test, mind a külső testek természetét magukban foglalják. Azt mondom, *másodszor*, hogy ez a kapcsolat az ember affekcióinak rendje és kapcsolata szerint alakul, hogy megkülönböztessem az ideáknak attól a kapcsolatától, amely az értelem rendje szerint történik. E rend szerint az elme a dolgokat első okaikból fogja föl, s ez a rend valamennyi emberben azonos. Világosan megértjük ebből azt is, hogyan jut az elme az egyik dolog gondolatáról azonnal egy másik dolog gondolatára, holott ez utóbbi egyáltalán nem hasonlít az előbbire. Így például egy ókori római ember a *pomus* szót hallván rögtön egy gyümölcsre gondol, holott a gyümölcsnek semmi hasonlatossága nincs a *pomus* szó hangzásával, s nincs is más közösségük, csak az, hogy ez a két dolog gyakran afficiálta ugyanannak az embernek a testét, azaz, hogy az az ember gyakran hallotta a *pomus* szót, amikor a gyümölcsöt is látta. Így mindenki az egyik gondolatról a másikra jut aszerint, amint kinek-kinek megszokása a dolgok képeit elrendezte testében. Mert, például, a katona, ha lónyomokat lát a homokban, a ló gondolatáról rögtön a lovasnak, majd a háborúnak s hasonlóknak a gondolatára jut. A paraszt

ellenben a ló gondolatáról az ekének, a szántóföldnek stb. gondolatára fogjutni. S így mindenki aszerint, amint a dolgok képét egyik vagy másik módon szokta összekötni és egybekapcsolni, egy bizonyos gondolatról hol erre, hol arra a gondolatra jut.

19. TÉTEL

Az emberi elme magát az emberi testet csak azon affekciók ideái által ismeri meg, s magáról e test létezéséről is csak azon affekciók ideái által tud, amelyek a testet érik.

Bizonyítás

(108)

Az emberi elme ugyanis (*e rész 13. tétele szerint*) az emberi test ideája, vagyis ismerete, amely (*e rész 9. tétele szerint*) megvan Istenben, amennyiben valamely egyes dolog más ideája által afficiálnak tekintjük; vagy mivel (*a 4. posztulátum szerint*) az emberi testnek igen sok testre van szüksége, amely azt folyton mintegy újra létrehozza, s az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz, mint az okok¹³ rendje és kapcsolata (*e rész 7. tétele szerint*), ezért ez idea meglesz Istenben, amennyiben igen sok egyes dolog ideája által afficiálnak tekintjük őt. Istenben tehát megvan az emberi test ideája, vagyis Isten ismeri az emberi testet, amennyiben igen sok más idea afficiálta, de nem amennyiben az emberi elme természetét alkotja; azaz (*e rész 11. tételének köv. tétele szerint*) az emberi elme nem ismeri meg az emberi testet. Ellenben a test affekcióinak ideái megvannak Istenben, amennyiben az emberi elme természetét alkotja, vagyis az emberi elme észreveszi ugyanazokat az affekciókat (*e rész 12. tétele szerint*), s következésképpen (*e rész 16. tétele szerint*) magát az emberi

¹³ NS: „a dolgok”.

testet is, mégpedig (*e rész 17. tétele szerint*) mint valósággal létezőt; az emberi elme tehát csak ennyiben veszi észre magát az emberi testet. E. k. b.

20. TÉTEL

Istennek az emberi elméről is van ideája, vagyis ismerete, amely ugyanazon a módon következik Istenben, s ugyanazon a módon vonatkozik Istenre, mint az emberi test ideája, vagyis ismerete.

Bizonyítás

A gondolkodás Isten attribútuma (*e rész 1. tétele szerint*); ennél fogva (*e rész 3. tétele szerint*) ennek az attribútumnak, valamint az attribútum összes affekciójának s következésképp (*e rész 11. tétele¹⁴ szerint*) az emberi elmének az ideája is szükségképpen megvan Istenben. Azután az nem következik, hogy az elmének ez az ideája, vagyis ismerete annyiban van Istenben, amennyiben Isten végtelen, hanem csak annyiban, amennyiben valamely egyes dolognak más ideája afficiálta (*e rész 9. tétele szerint*). Ámde az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz, mint az okok¹⁵ rendje és kapcsolata (*e rész 7. tétele szerint*); az elmének ez az ideája, vagyis ismerete tehát ugyanazon a módon következik Istenben és vonatkozik Istenre, mint a test ideája, vagyis ismerete. E. k. b.

¹⁴ Curley – Gebhardt nyomán – a 11. tétel következtetett tételét adná meg referenciaként, s erre jó oka van.

¹⁵ NS: „a dolgok”.

21. TÉTEL

(109)

Az elmének ez az ideája ugyanazon a módon egyesült az elmével, mint ahogyan maga az elme egyesült a testtel.

Bizonyítás

Hogy az elme a testtel egyesült, azt abból mutattuk ki, hogy tudniillik a test az elme tárgya (*lásd e rész 12. és 13. tételét*). Ezért ugyanazon az alapon az elme ideája szükségképpen ugyanazon a módon kell hogy egyesült legyen tárgyával, azaz magával az elmével, mint ahogyan maga az elme egyesült a testtel. E. k. b.

Megjegyzés

Ezt a tételt sokkal világosabban megértjük abból, amit e rész 7. tételének megjegyzésében mondtunk. Mert ott kimutattuk, hogy a test ideája és a test, azaz (*e rész 13. tétele szerint*) az elme és a test egyazon individuum, amelyet majd a gondolkodás, majd a kiterjedés attribútuma felől fogunk fel. Ezért az elme ideája és maga az elme egy és ugyanaz a dolog, amelyet egy és ugyanazon attribútum, tudniillik a gondolkodás attribútuma felől fogunk föl. Az elme ideájának, illetve magának az elmének léte ugyanazzal a szükség-szerűséggel következik Istenben, és pedig ugyanabból a gondolkodásban megnyilvánuló hatóképességből. Mert valójában az elme ideája, azaz az idea ideája nem más, mint az idea formája, amennyiben az ideát a gondolkodás moduszaként, tárgyra való vonatkozás nélkül tekintjük. Mihelyt ugyanis valaki tud valamit, ezáltal már azt is tudja, hogy ezt tudja, s egyszersmind azt is tudja, hogy tudja, amit tud, s így a végtelenig. De erről majd később.

22. TÉTEL

Az emberi elme nemcsak a test affekcióit veszi észre, hanem ezeknek az affekcióknak ideáit is.

Bizonyítás

Az affekciók ideáinak ideái ugyanazon a módon következnek Istenben, és ugyanazon a módon vonatkoznak Istenre, mint maguknak az affekcióknak ideái. Ez éppúgy bizonyítható, mint e rész 20. tétele. Ámde a test affekcióinak ideái az emberi elmében vannak (e rész 12^{110} tétele szerint), azaz (e rész 11. tételének köv. tétele szerint) Istenben, amennyiben az emberi elme lényegét alkotja. Ez ideák ideái tehát Istenben lesznek, amennyiben megvan benne az emberi elme ismerete, azaz ideája, azaz (e rész 21. tétele szerint) magában az emberi elmében, amely ennél fogva nemcsak a test affekcióit veszi észre, hanem ezeknek ideáit is. E. k. b.

23. TÉTEL

Az elme csak annyiban ismeri meg magát, amennyiben észreveszi a test affekcióinak ideáit.

Bizonyítás

Az elme ideája, vagyis ismerete (e rész 20. tétele szerint) ugyanazon a módon következik Istenben, és ugyanazon a módon vonatkozik Istenre, mint a test ideája vagy ismerete. Minthogy azonban (e rész 19. tétele szerint) az emberi elme nem annyiban ismeri meg magát az emberi testet, azaz minthogy (e rész 11. tételének köv. tétele szerint) az emberi test ismerete nem annyiban vonatkozik Istenre, amennyiben Isten az emberi elme természetét alkotja, ezért az elme ismerete

sem annyiban vonatkozik Istenre, amennyiben az emberi elme lényegét alkotja; s ezért (e rész 11. tételének ugyanazon köv. tétele szerint) az emberi elme ennyiben nem ismeri meg önmagát. Azután, azoknak az affekcióknak ideái, amelyek a testet érik, magukban foglalják magának az emberi testnek természetét (e rész 16. tétele szerint), azaz (e rész 13. tétele szerint) megegyeznek az elme természetével. Ezért ez ideák ismerete szükségképpen magában foglalja az elme ismeretét. Ámde (az előző tétel szerint) ez ideák ismerete megvan magában az emberi elmében. Az emberi elme tehát csak ennyiben ismeri meg magát. E. k. b.

24. TÉTEL

Az emberi elme nem foglalja magában az emberi testet alkotó részek adekvát ismeretét.

Bizonyítás

Az emberi testet alkotó részek csak annyiban tartoznak magának az emberi testnek lényegéhez, amennyiben mozgásukat bizonyos meghatározott szabály szerint közösen alakítják ki (lásd a definíciót a 3. segédétel köv. tétele után), és nem amennyiben individuumokként, ^{111} az emberi testre való vonatkozás nélkül tekinthetők. Mert az emberi test részei (az 1. posztulátum szerint) igen összetett individuumok, amelyeknek részei (a 4. segédétel szerint) elválaszthatók az emberi testtől anélkül, hogy természete és formája megváltoznék, s mozgásukat (lásd a 3. segédétel után az 1. axiómát) más testekkel közösen, más szabály szerint is kialakíthatják; ezért (e rész 3. tétele szerint) minden egyes rész ideája, vagyis ismerete meglesz Istenben, és pedig (e rész 9. tétele szerint) amennyiben úgy tekintjük őt, hogy valamely egyes dolognak más ideája afficiálta; ez az egyes dolog pedig a természet rendje szerint előbbre való a résznél (e rész 7. tétele szerint). Ugyanezt kell mondanunk ezenkívül az emberi testet alkotó indi-

viduum minden egyes részéről is. Ezért az emberi testet alkotó minden egyes résznek ismerete megvan Istenben annyiban, amennyiben a dolgok igen sok ideája afficiálta őt, nem pedig amennyiben csak az emberi testnek ideája van meg benne, vagyis az az idea (*e rész 13. tétele szerint*), amely az emberi elme természetét alkotja. S így (*e rész 11. tételének köv. tétele szerint*) az emberi elme nem foglalja magában az emberi testet alkotó részek adekvát ismeretét. E. k. b.

25. TÉTEL

Az emberi test egyetlen affekciójának ideája sem foglalja magában valamely külső test adekvát ismeretét.

Bizonyítás

Kimutattuk (*lásd e rész 26. tételét*), hogy az ember affekciójának ideája annyiban foglalja magában a külső test természetét, amennyiben ez a külső test az emberi testet egy bizonyos módon meghatározza. De amennyiben a test oly individuum, amely nem vonatkozik az emberi testre, ideája, vagyis ismerete annyiban van meg Istenben (*e rész 9. tétele szerint*), amennyiben Istent valamely más dolog ideája által afficiálnak tekintjük, amely (*e rész 7. tétele szerint*) természeténél fogva előbbre való ama külső testnél. Ezért a külső test adekvát ismerete nincs meg Istenben, amennyiben megvan benne az emberi test affekciójának ideája, vagyis az emberi test affekciójának ideája nem foglalja magában egyetlen külső test adekvát ismeretét sem. E. k. b.

{112}

26. TÉTEL

Az emberi elme külső testeket csupáncsak a maga affekcióinak ideái által vesz észre valósággal létezőként.

Bizonyítás

Ha valamely külső test semmiképpen nem afficiálta az emberi testet, akkor (*e rész 7. tétele szerint*) az emberi test ideáját, azaz (*e rész 23. tétele szerint*) az emberi elmét sem afficiálta semmiképpen sem ama test létezésének ideája, vagyis az emberi elme semmiképp sem veszi észre ama külső test létezését. Amennyiben azonban valamely külső test valamilyen módon afficiálja az emberi testet, annyiban az elme (*e rész 16. tétele és ennek köv. tétele szerint*) észreveszi a külső testet. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Amennyiben az emberi elme elképzel egy külső testet, annyiban nincs adekvát ismerete róla.

Bizonyítás

Amikor az emberi elme a maga teste affekcióinak ideái által szemléli a külső testeket, akkor azt mondjuk róla, hogy elképzei őket (*lásd e rész 17. tételének megjegyzését*); az elme (*az előző tétel szerint*) más módon nem is képzelhet el külső testeket valósággal létezőként. Ennélfogva (*e rész 25. tétele szerint*) amennyiben az elme elképzel testeket, nincs adekvát ismerete róluk. E. k. b.

27. TÉTEL

Az emberi test egyetlen affekciójának ideája sem foglalja magában az emberi test adekvát ismeretét.

Bizonyítás

Az emberi test bármely affekciójának ideája annyiban foglalja magában az emberi test természetét, amennyiben magát az emberi testet egy bizonyos módon afficiálnak tekintjük (lásd e rész 16. tételét). Ámde (113) amennyiben az emberi test individuum, amely sok más módon is afficiálható, ideája stb. Lásd e rész 25. tételének bizonyítását.

28. TÉTEL

Az emberi test affekcióinak ideái, amennyiben csak az emberi elmére vezetjük vissza őket, nem világosak és elkülönítettek, hanem zavarosak.

Bizonyítás

Az emberi test affekcióinak ideái ugyanis magukban foglalják mind a külső testeknek, mind magának az emberi testnek természetét (e rész 16. tétele szerint); ámde magukban kell foglalniuk nemcsak az emberi testnek [NS: mint egésznek], hanem e test részeinek a természetét is. Mert az affekciók annak módozatai (a 3. posztulátum szerint), ahogyan az emberi test részeit, s következőleg az egész emberi testet hatás éri. Ámde (e rész 24. és 25. tétele szerint) a külső testeknek, valamint az emberi testet alkotó részeknek adekvát ismerete nem annyiban van meg Istenben, amennyiben őt az emberi elme által afficiálnak, hanem amennyiben más ideák által afficiálnak tekintjük. Az affekciók ez ideái tehát, amennyiben egyedül az emberi elmére vonatkoznak, olyanok, mint az előtételek nélküli zárótételek, azaz (mint magától értetődik) zavaros ideák. E. k. b.

Megjegyzés

Ugyanezen a módon bizonyítjuk, hogy az emberi elme természetét alkotó idea egymagában tekintve szintén nem világos és elkülönített, amiként az emberi elme ideája sem az, s az emberi test affekciói ideáinak ideái sem azok, amennyiben egyedül az elmére vezetjük vissza őket. Ezt mindenki könnyen beláthatja.

29. TÉTEL

Az emberi test egyetlen affekciója ideájának ideája sem foglalja magában az emberi elme adekvát ismeretét.

Bizonyítás

Az emberi test affekciójának ideája ugyanis (e rész 27. tétele szerint) nem foglalja magában magának a testnek adekvát ismeretét, vagyis nem fejezi ki adekvát módon a test természetét; azaz (e rész 13. tétele (114) szerint) nem egyezik meg adekvát módon az elme természetével. Ezért (az 1. rész 6. axiómája szerint) ez idea ideája nem fejezi ki adekvát módon az emberi elme természetét, vagyis nem foglalja magában adekvát ismeretét. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy az emberi elmének, valahányszor a természet közös rendje szerint fogja fel a dolgokat, sem önmagáról, sem a maga testéről, sem a külső testekről nincs adekvát ismerete, hanem csak zavaros és csonka. Mert az elme csak annyiban ismeri meg önmagát, amennyiben fölfogja a test affekcióinak ideáit (e rész 23. tétele szerint). Testét azonban (e rész 19. tétele szerint) csupán az

affekciók azon ideái által fogja fel, amelyek által (e rész 26. tétele szerint) a külső testeket is. Ezért amennyiben ezekkel az ideákkal rendelkezik, sem önmagáról (e rész 29. tétele szerint), sem a maga testéről (e rész 27. tétele szerint), sem a külső testekről (e rész 25. tétele szerint) nincs adekvát ismerete, hanem (e rész 28. tétele és ennek megjegyzése szerint) csak csonka és zavaros. E. k. b.

Megjegyzés

Kifejezetten mondom, hogy az elmének sem önmagáról, sem a testéről, sem a külső testekről nincs adekvát ismerete, hanem csak [NS: csonka és] zavaros, valahányszor a természet közös rendje szerint fogja fel a dolgokat, azaz valahányszor külső körülmény, a dolgok véletlen találkozása készíti egy-egy dolog szemügyre vételére, s valahányszor nem belső körülmény, vagyis több dolognak egyszerre való szemlélése készíti a dolgok egyezéseinek, különbségeinek és ellentéteinek megértésére. Mert valahányszor ezen vagy más módon, belső körülménytől nyeri meghatározottságát, világosan és elkülönítetten szemléli a dolgokat – amint alább ki fogom mutatni.

30. TÉTEL

Testünk tartamáról csak nagyon inadekvát ismeretünk lehet.

Bizonyítás

- ⁽¹¹⁵⁾ Testünk tartama nem függ sem lényegétől (e rész 1. axiómája szerint), sem Isten feltétlen természetétől (az 1. rész 21. tétele szerint). Hanem (az 1. rész 28. tétele szerint) létezésre és működésre oly okok determinálják, amelyeket bizonyos és meghatározott módon való létezésre és működésre ugyancsak más okok determináltak, ezeket újra

mások, s így tovább a végtelenig. Testünk tartama tehát a természet közös rendjétől és a dolgok alkatától függ. Hogy pedig miként vannak a dolgok megalkotva, annak adekvát ismerete annyiban van meg Istenben, amennyiben megvannak benne az összes dolgok ideái, s nem csupán az emberi test ideája (e rész 9. tételének köv. tétele szerint). Ezért testünk tartamának ismerete Istenben teljességgel inadekvát, amennyiben úgy tekintjük őt, hogy csupán az emberi elme természetét alkotja, azaz (e rész 11. tételének köv. tétele szerint) ez az ismeret elménkben teljességgel inadekvát. E. k. b.

31. TÉTEL

A rajtunk kívül levő egyedi dolgok tartamáról csak teljességgel inadekvát ismeretünk lehet.

Bizonyítás

Minden egyedi dolgot ugyanis, csakúgy, mint az emberi testet, szükségképp valamely más egyedi dolog determinál bizonyos és meghatározott módon való létezésre és működésre, ezt újra más dolog, s így tovább a végtelenig (az 1. rész 28. tétele szerint). Minthogy pedig az egyedi dolgoknak e közös tulajdonsága alapján az előző tételben bebizonyítottuk, hogy testünk tartamáról csak teljességgel inadekvát ismeretünk van, ugyanerre a következtetésre kell majd jutnunk az egyedi dolgok tartamáról is, hogy ugyanis róla is csak teljességgel inadekvát ismeretünk lehet. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy valamennyi egyedi dolog esetleges és romlandó. Tartamukról ugyanis nem lehet semminemű adekvát ismeret.

(116) retünk (az előző tétel szerint), s épp ezt kell értenünk a dolgok esetlegességén és romlásuk lehetőségén {116}(lásd az 1. rész 33. tételének 1. megjegyzését). Mert (az 1. rész 29. tétele szerint) ezenkívül nincs más esetleges dolog.

32. TÉTEL

Az összes idea igaz, amennyiben Istenre vezetjük vissza őket.

Bizonyítás

Az összes idea ugyanis, amely Istenben van, teljesen megegyezik ideátumával (e rész 7. tételének köv. tétele szerint), s ezért (az 1. rész 6. axiómája szerint) valamennyi igaz. E. k. b.

33. TÉTEL

Semmi pozitívum nincs az ideákban, aminél fogva tévesnek mondjuk őket.

Bizonyítás

Ha ezt tagadná valaki, gondolja el, ha lehetséges, a gondolkodásnak olyan pozitív moduszát, amely a tévedésnek vagy hamisságnak formáját alkotja. A gondolkodásnak ez a modusza nem lehet Istenben (az előző tétel szerint); Istenen kívül pedig ugyancsak nem lehet és nem fogható fel (az 1. rész 15. tétele szerint). Ennélfogva semmi pozitívum nem lehet az ideákban, aminél fogva tévesnek mondjuk őket. E. k. b.

34. TÉTEL

Minden idea, amely bennünk feltétlen, vagyis adekvát és tökéletes, igaz.

Bizonyítás

Amikor azt mondjuk, hogy adekvát és tökéletes ideánk van, nem mondunk egyebet (e rész 11. tételének köv. tétele szerint), mint azt, hogy Istennek, amennyiben elménk lényegét alkotja, adekvát és tökéletes ideája van, s következőleg (e rész 32. tétele szerint) nem mondunk egyebet, mint hogy az ilyen idea igaz. E. k. b.

35. TÉTEL

A hamisság a megismerés hiányában van, amelyet az inadekvát, vagyis csonka és zavaros ideák foglalnak magukban.

Bizonyítás

(117)

Semmi pozitívum nincs az ideákban, ami a hamisság formáját alkotja (e rész 33. tétele szerint). Ámde a hamisság nem állhat a teljes hiányban (mert hiszen az elméről mondjuk, hogy tévednek és csalatkoznak, nem pedig testekről), de éppúgy nem állhat a teljes tudatlanságban sem, mert más a tudatlanság, és más a tévedés. Ezért a megismerés hiányában áll, amelyet a dolgok inadekvát megismerése, vagyis az inadekvát és zavaros ideák foglalnak magukban. E. k. b.

Megjegyzés

E rész 17. tételének megjegyzésében kifejtettem, miképpen áll a tévedés a megismerés hiányában. Azonban e dolog bővebb magya-

rázatára példát mondok. Az emberek ugyanis tévednek, amikor azt hiszik, hogy szabadok [NS: azaz azt gondolják, hogy – szabad akaratuk révén – akár megtehetnek egy dolgot, akár nem]. Ez a vélemény egyedül azon alapul, hogy tudatában vannak ugyan cselekedeteiknek, de nem ismerik az okokat, amelyek determinálják őket. Szabadságuk ideája tehát az, hogy egyetlen okát sem ismerik cselekedeteiknek. Ha ugyanis azt mondják, hogy az emberi cselekedetek az akarattól függenek, ezek pusztá szavak, amelyek mögött nincs idea. Mert hogy mi az akarat, és hogyan mozgatja a testet, azt egyikük sem tudja. Akik azzal kérkednek, hogy tudják, s a lélek székhelyéről és lakásáról képzelődnek, azok rendszerint nevetségesek vagy bosszantók. Így amikor a Napot nézzük, s azt képzeljük, hogy körülbelül kétszáz lábnyira van tőlünk, ez a tévedés nem magában ebben az elképzelésben van, hanem abban, hogy amikor ezt így képzeljük, az igaz távolságot és e képzelésünk okát nem ismerjük. Mert amikor később megtudjuk, hogy 600 földátmérőnél nagyobb távolságban van tőlünk, mégis azt fogjuk képzelni, hogy közel van hozzánk; hiszen nem azért képzeljük közelinek a Napot, mert nem ismerjük igazi távolságát, hanem azért, mert testünk affekciója magában foglalja a Nap lényegét, amennyiben a Nap a testünket afficiálja.

36. TÉTEL

Az inadekvát és zavaros ideák ugyanazzal a szükségszerűséggel következnek, mint az adekvát, vagyis világos és elkülönített ideák.

{118}

Bizonyítás

Az ideák mind Istenben vannak (az 1. rész 15. tétele szerint), és amennyiben Istenre vezetjük vissza őket, igazak (e rész 32. tétele szerint) és (e rész 7. tételének köv. tétele szerint) adekvátak. Ezért csak

annyiban inadekvátak és zavarosak, amennyiben valakinek egyedi elméjére vezetjük vissza őket (lásd erről e rész 24. és 28. tételét). Ezért az összes idea, mind az adekvátak, mind az inadekvátak (e rész 6. tételének köv. tétele szerint) ugyanazzal a szükségszerűséggel következnek. E. k. b.

37. TÉTEL

Az, ami minden dologban közös (lásd róluk fent a 2. segédtelet), s ami egyformán megvan úgy a részben, mint az egészben, nem lényege semmilyen egyedi dolognak.

Bizonyítás

Ha valaki ezt tagadja, gondolja el, ha lehetséges, hogy az valamely egyedi dolognak, például B-nek lényege. Ennélfogva (e rész 2. meghatározása szerint) B nélkül sem nem lehet, sem föl nem fogható. Ámde ez ellenkezik feltevésünkkel. Tehát nem tartozik B lényegéhez, s más egyedi dolgoknak sem alkotja lényegét. E. k. b.

38. TÉTEL

Azok, amik minden dologban közösek, s egyformán megvannak a részben és az egészben, csakis adekvát módon fogható föl.

Bizonyítás

Legyen A olyasmi, ami minden testben közös, s ami egyformán megvan minden test részeiben és az egészben. Azt mondom mármost, hogy A csakis adekvát módon fogható föl. Mert ideája (e rész 7. tételének köv. tétele szerint) szükségképp adekvát lesz Istenben,

amennyiben megvan benne mind az emberi test ideája, mind a test affekcióinak ideái, amelyek (*e rész 16., 25. és 27. tétele szerint*) részben magukban foglalják mind az emberi test, mind a külső testek természetét; azaz (*e rész 12. és 13. tétele szerint*) ez az idea szükségképp adekvát lesz Istenben, amennyiben az emberi elmét alkotja, vagyis

(119) amennyiben rendelkezik azokkal az ideákkal, amelyek az emberi elmében vannak. Az elme tehát (*e rész 11. tételének köv. tétele szerint*) *A*-t szükségképp adekvát módon fogja föl, mégpedig amennyiben akár önmagát fogja föl, akár a maga testét, akár bármely külső testet. *A* más módon nem is fogható föl. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy vannak olyan ideák, vagyis fogalmak, amelyek valamennyi emberben közősek.¹⁶ Mert (*a 2. segédítélet szerint*) az összes test megegyezik bizonyos dolgokban, s ezeket (*az előző tétel szerint*) mindenki szükségképp adekvát módon, vagyis világosan és elkülönítetten kell hogy fölfogja.

39. TÉTEL

Ami közös és sajátos van az emberi testben és bizonyos külső testekben, amelyek az emberi testet afficiálni szokták, továbbá e testek mindegyikének részeiben csakúgy, mint az egészben, annak ideája is adekvát lesz az elmében.

¹⁶ A közös fogalmak hagyományos elméletének sajátosan spinozai aspektusát különösen G. Deleuze hangsúlyozza ki. Vö. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1968, 252–267. o.

Bizonyítás

Legyen *A* az, ami közös és sajátos az emberi testben és bizonyos külső testekben, s ami egyformán megvan az emberi testben és ugyanezekben a külső testekben, s végül egyformán megvan mind-egyik külső test részeiben csakúgy, mint az egészben. Ezen *A*-nak lesz adekvát ideája Istenben (*e rész 7. tételének köv. tétele szerint*), és pedig annyiban is, amennyiben az emberi test ideáival, s annyiban is, amennyiben a feltételezett külső testek ideáival rendelkezik. Tegyük fel most, hogy egy külső test annak révén afficiálja az emberi testet, ami vele közös, azaz *A* révén. Ekkor ennek az affekciónak az ideája magában foglalja majd *A* tulajdonságot (*e rész 16. tétele szerint*), s ezért (*e rész 7. tételének ugyanazon köv. tétele szerint*) ennek az affekciónak ideája, amennyiben magában foglalja az *A* tulajdonságot, adekvát lesz Istenben, amennyiben az emberi test ideája afficiálta őt, azaz (*e rész 13. tétele szerint*) amennyiben az emberi elme természetét alkotja. S ennél fogva (*e rész 11. tételének köv. tétele szerint*) ez az idea az emberi elmében is adekvát. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy az emberi elme annál alkalmasabb több dolognak adekvát módon való fölfogására, minél több közössége {120} van testének más testekkel.

40. TÉTEL

Mindazok az ideák, amelyek az elme adekvát ideáiból következnek, szintén adekvátak.

Bizonyítás

Ez nyilvánvaló. Mert ha azt mondjuk, hogy egy idea az emberi elme adekvát ideáiból következik, akkor nem mondunk egyebet (*e rész 11. tételének köv. tétele szerint*), mint hogy magában az isteni értelemben van olyan idea, amelynek oka Isten, nem amennyiben végtelen, de nem is amennyiben igen sok egyes dolog ideája afficiálta őt, hanem csupán amennyiben az emberi elme lényegét alkotja.

1. megjegyzés¹⁷

Itt kifejtettem azoknak a fogalmaknak okát, amelyeket *közös fogalmaknak* neveznek, s amelyek észérveink alapjai. De néhány axiómának vagy fogalomnak más okai vannak, s ezeket jó volna e módszerünkkel megmagyarázni; mert kitűnne belőlük, mely fogalmak hasznosabbak a többiekénél, s melyek azok, amelyeknek alig van valami hasznuk. Azután az is kitűnne, mely fogalmak közösek, s melyek csupán azok számára világosak és elkülönítettek, akiknek nincsenek előítéleteik, s végül melyek vannak rosszul megalapozva. Kitűnne ezenkívül, honnan eredtek azok az úgynevezett másodlagos fogalmak, s következőleg azok az axiómák, amelyek rajtuk alapulnak; s más dolgok is, amikhez valamikor mindezekről elmélkedve eljutottam. De minthogy ezeket egy más értekezésnek szántam, meg azért is, hogy e tárgy túlságos terjengősségével unalmassá ne váljak, elhatároztam, hogy ezúttal itt nem folytatom. Mégis, hogy semmi olyasmit el ne hagyjak, amit tudni szükséges, röviden előadom az okokat, amelyekből az úgynevezett *transzcendentális kifeje-*

¹⁷ Ennek a megjegyzésnek sem az OP-ban, sem a NS-ben nincs száma. Akkerman (82. o.) úgy véli, hogy a megismerési módok felosztásával foglalkozó 2. megjegyzés későbbi hozzátoldás az eredetileg egy megjegyzéshez, s ezért a későbbi, számozatlan visszautalások a 40. tétel megjegyzésére az 1. megjegyzésre vonatkoznak. Ez azonban kétségesnek látszik mind a 3P1B, mind a 427B esetében.

zések eredtek, mint amilyenek a „létező”, a „dolog”, a „valami”. Ezek a kifejezések úgy keletkeztek, hogy az emberi test, minthogy határolt, csak bizonyos meghatározott számú képet tud magában egyszerre elkülönítetten megalkotni (*hogy mi a kép, azt megmagyaráztam e rész 17. tételének megjegyzésében*); ha a képek száma túllépi e határt, a képek kezdenek összezavarodni. Ha pedig a képeknek ezt a számát, amelyet a test még képes egyszerre elkülönítetten megalkotni magában, a ténylegesen létrejövő képek száma messze meghaladja, akkor valamennyi kép teljesen összezavarodik. Minthogy így áll a dolog, e rész 17. tételének köv. tételéből és 18. tételéből világos, hogy az emberi elme annyi testet képes egyszerre világosan elképzelni, ahány kép egyszerre alakulhat testében. Mihelyt azonban a képek teljesen összezavarodnak a testben, az elme is valamennyi testet zavarosan, minden megkülönböztetés nélkül fogja elképzelni, s mintegy egyetlen attribútumban fogja összefoglalni, tudniillik a „létező”, a „dolog” stb. attribútumában. Levezethető ez abból is, hogy a képek nem mindig egyformán elevenek, s még más, ezekhez hasonló okokból, amelyeket itt nem kell kifejteni, mert arra a célra, amelyre törekszünk, elegendő egyet szemügyre vennünk. Valamennyi ugyanis oda lyukad ki, hogy ezek a kifejezések a legnagyobb mértékében zavaros ideákat jelentenek. Hasonló okokból keletkeztek továbbá az úgynevezett *egyetemes* fogalmak, mint „ember”, „ló”, „kutya” stb.; mivel ugyanis az emberi testben például az embereknek oly sok képe alakul ki egyszerre, hogy nem haladják ugyan meg teljesen a képzelőerőt, de mégis annyira, hogy az egyeseknek csekély különbségeit (tudniillik minden egyesnek színét, nagyságát stb.) és meghatározott számát az elme nem képes elképzelni, s csupán azt képzeli el elkülönítetten, amiben mind meg-egyeznek, amennyiben a testet afficiálják; éppen ez afficiálta ugyanis a legerősebben a testet, tudniillik minden egyes egyed ennek révén afficiálta. Így aztán ezt fejezi ki az elme az *ember* névvel, s mondja ki állítmányul végtelen sok egyedről. Mert, amint mondtuk, az egyes emberek meghatározott számát nem tudja elképzelni. De

meg kell jegyeznünk, hogy ezeket a fogalmakat nem ugyanazon a módon alkotja meg mindenki, hanem azok mindenkinél mások és mások aszerint, hogy mi afficiálta a testet sűrűbben. Ezt azután az elme könnyebben képzelel el vagy idézi emlékezetébe. Például azok, akik az ember természetét nézték gyakrabban csodálattal, egyenes természetű élőlényt értenek *emberen*; akik pedig valami mást szoktak benne szemlélni, más közös képet alkotnak róla, például azt, hogy az ember nevető állat, kétlábú tollatlan állat, eszes állat; s így egyekben is mindenki a maga testének adott állapotához képest alkotja meg a dolgok egyetemes képeit. Ezért nem csoda, hogy a filozófusok között, akik a természeti dolgokat egyedül a dolgok képeivel akarták megmagyarázni, oly sok vita keletkezett.

(122) 2. megjegyzés

Az eddig mondottakból világosan kitűnik, hogy sok mindent veszünk észre, s egyetemes fogalmakat alkotunk 1. olyan egyes dolgok alapján, amelyeket érzékeink megcsonkítva, zavarosan és rend nélkül jelenítenek meg értelmünk előtt (*lásd e rész 29. tételének köv. tételét*); ezért az ilyen észrevevéseket bizonytalan tapasztalati ismeretnek szoktam nevezni; 2. jelek alapján, például abból, hogy bizonyos szavak hallása vagy olvasása közben visszaemlékszünk a dolgokra, s bizonyos ideákat alkotunk róluk, hasonlókat azokhoz, amelyek által elképzeljük a dolgokat (*lásd e rész 18. tételének megjegyzését*). A dolgok szemléletének ezt a két módját ezentúl *az ismeret első nemének*, véleménynek vagy *képzeleti képnek* nevezem. 3. Végül annak alapján, hogy rendelkezünk közös fogalmakkal és a dolgok tulajdonságainak adekvát ideáival (*lásd e rész 38. tételének köv. tételét, a 39. tételt, köv. tételével együtt, és a 40. tételt*). Ezt észnek és az ismeret második nemének nevezem. Az ismeret e két nemén kívül, amint a következőkben kimutatom, van még egy *harmadik* is, amelyet *intuitív tudománynak* fogunk nevezni. A megismerésnek ez a neve Isten bizonyos attribútumai valóságos lényegének adekvát ideájától a

dolgok [NS: formális] lényegének adekvát ismeretéhez halad tovább. Mindezt egyetlen példával akarom megmagyarázni. Adva van például három szám; keresni kell a negyediket, amely úgy viszonylik a harmadikhoz, mint a második az elsőhöz. A kereskedők habozás nélkül megszorozzák a másodikat a harmadikkal, s a szorzatot osztják az elsővel; mert tudniillik még nem feledték el, amit tanítójuktól hallottak minden bizonyítás nélkül, vagy mert ezt sokszor tapasztalták egyszerű számoknál, vagy mert tudták Euklidész *Elemi* 7. könyve 19. tételének bizonyítása, tudniillik az arányszámok közös tulajdonságai alapján. De a legegyszerűbb számoknál nincs szükség erre. Ha például az adott számok 1, 2, 3, akkor mindenki látja, hogy a negyedik arányszám 6, mégpedig sokkal világosabban, mint az előbb, mivel az első számnak a másodikhoz való viszonyából egyetlen intuíció révén következtetünk a negyedikre.¹⁸

41. TÉTEL

Az ismeret első neme a hamisság egyetlen oka, a második és harmadik neme azonban szükségképpen igaz.

Bizonyítás

{123}

Az ismeret első neméhez, miként az előző megjegyzésben mondtuk, mindazok az ideák tartoznak, amelyek inadekvátak és zavarosak; s ezért (*e rész 35. tétele szerint*) ez az ismeret a hamisság egyetlen oka. Az ismeret második és harmadik neméhez pedig, mint mon-

¹⁸ A mondat zárata a NS-ben: „mivel csak az első két szám esetében fennálló különös arányra kell gondolnunk, nem pedig az arányban álló számok egyetemes tulajdonságára”.

dottuk, az adekvát ideák tartoznak; s ezért (e rész 4. tétele szerint) ez az ismeret szükségképpen igaz. E. k. b.

42. TÉTEL

Az ismeret második és harmadik neme, nem pedig az első, tanít meg bennünket az igaznak a hamistól való megkülönböztetésére.

Bizonyítás

Ez a tétel magában nyilvánvaló. Aki ugyanis különbséget tud tenni az igaz és a hamis között, annak szükségképpen adekvát ideája van az igazról és a hamisról, azaz (e rész 40. tételének 2. megjegyzése szerint) az igazat és a hamisat az ismeret második és harmadik neme révén ismeri.

43. TÉTEL

Akinek igaz ideája van, tudja is, hogy igaz ideája van, s nem kételkedhetik a dolog igazságában.

Bizonyítás

Igaz az olyan ideánk, amely Istenben, amennyiben az emberi elme természete által magyarázzuk, adekvát (e rész 11. tételének köv. tétele szerint). Tegyük fel tehát, hogy Istenben, amennyiben az emberi elme természete által magyarázzuk, *A* adekvát idea van. Istenben mármint ennek az ideának is szükségképp megvan az ideája, amelyet ugyanazon a módon vezetünk vissza Istenre, mint az *A* ideát (e rész 20. tétele szerint, amelynek bizonyítása egyetemes [NS: s az összes ideára alkalmazható]). Ámde feltevésünk szerint az *A* ideát annyiban

vezetjük vissza Istenre, amennyiben az emberi elme természete révén fejtjük ki; az *A* idea ideáját is ugyanazon a módon kell tehát visszavezetni Istenre, azaz (e rész 11. tételének ugyanazon köv. tétele szerint) *A* ideának ez az adekvát ideája meglesz ugyanabban az elmében, amelyben *A* adekvát idea van. Ezért akinek adekvát ideája van, vagyis (e rész 34. tétele szerint) aki igazán ismer egy dolgot, annak egyszersmind ez ismeretéről is adekvát ideával, vagyis igaz ismerettel kell rendelkeznie, azaz (amint önmagától nyilvánvaló) egyúttal bizonyosnak is kell benne lennie. E. k. b. (124)

Megjegyzés

E rész 21. tételének megjegyzésében kifejtettem, mi az idea ideája. De meg kell jegyeznünk, hogy az előző tétel már magában eléggé nyilvánvaló. Mert mindenki, akinek igaz ideája van, jól tudja, hogy az igaz idea a legfőbb bizonyosságot foglalja magában. Hogy ugyanis az embernek igaz ideája van, ez épp azt jelenti, hogy a dolgot tökéletesen, vagyis a legjobban ismeri. Ebben igazán nem kételkedhetik senki, hacsak azt nem hiszi, hogy az idea valami néma dolog, akár a festmény egy táblán, nem pedig a gondolkodás modusza, azaz maga a megértés. S kérdelem: ki tudhatja, hogy megért egy dolgot, ha már előbb nem érti a dolgot? Azaz ki tudhatja, hogy bizonyos egy dologban, ha már előbb nem bizonyos benne? Azután, van-e világosabb és bizonyosabb dolog az igaz ideánál, hogy az igazság mértékéül szolgáljon? Valóban, ahogyan a fény nyilvánvalóvá teszi önmagát és a sötétséget, úgy az igazság is mértéke önmagának és a hamisnak. S ezzel, azt hiszem, megfeleltam a következő kérdésekre is. Ha tudniillik az igaz idea [NS: nem annyiban, hogy a gondolkodás moduszának mondjuk, hanem] csak annyiban különbözik a hamistól, amennyiben megállapítjuk róla, hogy egyezik ideátumával: nincs-e több valóság vagy tökéletesség az igaz ideában, mint a hamisban (mert hiszen csak külső jegyben különböznek [NS: s nem belső jegy által]), s következőleg nincs-e több valóság vagy

tökéletesség az olyan emberben, akinek igaz ideái vannak, mint az olyanban, akinek csak hamis ideái vannak? Azután, honnan van az, hogy az embereknek hamis ideái vannak? S végül honnan tudhatja az ember biztosan, hogy olyan ideái vannak, amelyek egyeznek ideátumukkal? Ezekre a kérdésekre, mondom, azt hiszem, megfeleltem már. Mert ami a különbséget illeti az igaz és hamis idea között, e rész 35. tételéből világos, hogy az igaz úgy viszonyul a hamishoz, mint a létező a nem létezőhöz. A hamisság okait pedig igen világosan feltártam a 19. tételtől a 35.-ig s ennek megjegyzésében. Kitűnik ezekből az is, mi a különbség az olyan ember között, akinek igaz ideái vannak, s az olyan között, akinek csak hamis ideái vannak. Ami végül az utolsó kérdést illeti, honnan tudhatja az ember, hogy olyan ideája van, amely egyezik ideátumával, eléggé kimutattam: csakis onnan, hogy oly ideája van, amely egyezik ideátumával, vagyis hogy az igazság önmagának mértéke. Tegyük (125) még hozzá, hogy elménk, amennyiben igaz módon észleli a dolgokat, része Isten végtelen értelmének (e rész 11. tételének köv. tétele szerint), ezért épp annyira szükségszerű, hogy az elme világos és elkülönített ideái igazak legyenek, mint hogy Isten ideái azok legyenek.

44. TÉTEL

Az ész természetéhez az tartozik, hogy a dolgokat ne esetlegessékként, hanem szükségszerűekként szemlélje.

Bizonyítás

Az ész természetéhez tartozik, hogy igaz módon fogja fel a dolgokat (e rész 41. tétele szerint), tudniillik (az 1. rész 6. axiómája szerint) úgy, amint magukban vannak, azaz (az 1. rész 29. tétele szerint) nem mint esetlegeseket, hanem mint szükségszerűeket. E. k. b.

1. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik: pusztán a képzelettől függ, hogy a dolgokat, úgy a múlt, mint a jövő tekintetében, esetlegessékként szemléljük.

Megjegyzés

Hogy ez miként történik, megmagyarázom néhány szóval. Fentebb (lásd e rész 17. tételét és köv. tételét) kimutattuk, hogy az elme még a nem létező dolgokat is mindig jelenvalóként képzelel el, amíg csak oly okok nem lépnek fel, amelyek kizárják jelenvalóságukat. Azután (e rész 18. tételében) kimutattuk, hogy ha az emberi testet egyszer két külső test egyszerre afficiálta, s az elme később egyiküket elképzelel, mindig emlékezni fog a másikra is, azaz mind a kettőt jelenvalóként fogja tekinteni, hacsak oly okok nem lépnek fel, amelyek kizárják jelenlétüket. Azonkívül senki sem kételkedik abban, hogy az időt is képzeleljük, annál fogva, hogy egyes testekről azt képzeleljük, hogy lassabban vagy gyorsabban, vagy épp akkora sebességgel mozognak, mint mások. Tegyük fel mármint, hogy egy fiú tegnap először reggel Pétert látta, azután délben Pált, este pedig Simont, s ma (126) reggel újra Pétert. E rész 18. tételéből kitűnik, hogy mihelyt megpillantja a reggeli világosságot, csakhamar látja a Napot is, amint befutja az égnek ugyanazt a részét, mint az előző napon, vagyis elképzelel az egész napot, s a reggellel együtt Pétert, a déllel együtt Pált, s az esttel együtt Simont, azaz Pál és Simon létezését a jövőre vonatkoztatva fogja elképzelelni; s viszont, ha este Simont látja, Pált és Pétert a múltra fogja vonatkoztatni, ugyanis a múlt idővel együtt képzelel el őket; s mindezt annál biztosabban, minél gyakrabban látta őket ugyanabban a sorrendben. Mert ha megesik egyszer, hogy egy este Simon helyett Jakabot látja, akkor másnap reggel az estére gondolva majd Jakabot, majd Simont fogja elképzelelni, de nem mind a kettőt egyszerre. Mert feltevésünk szerint este csak az egyiket látta a kettő közül, nem pedig mind a kettőt egyszerre. Képzelete tehát

ingadozni fog, s a jövő esti időre gondolva, majd ezt, majd amazt fogja elképzelni, azaz egyiknek megjelenését sem fogja biztosnak látni, hanem mind a kettőt esetlegesnek. S a képzeletnek ez az ingadozása ugyanaz lesz, ha oly dolgok elképzeléséről van szó, amelyeket ugyanilyen módon a múltra vagy a jelenre vonatkozóan szemlélünk. Ennélfogva a dolgokat mind a jelenre, mind a múltra vagy a jövőre vonatkozóan esetlegesként fogjuk elképzelni.

2. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Az ész természetéhez tartozik, hogy a dolgokat valamiképp az örökkévalóság szemszögéből fogja föl.

Bizonyítás

Az ész természetéhez tartozik, hogy a dolgokat szükségszerűként, nem pedig esetlegesként szemlélje (az előző tétel szerint). A dolgoknak ezt a szükségszerűségét azonban (e rész 41. tétele szerint) az ész igaz módon észleli, azaz (az 1. rész 6. axiómája szerint) úgy, amint magában van. De (az 1. rész 16. tétele szerint) a dolgoknak ez a szükségszerűsége maga Isten örök természetének szükségszerűsége. Az ész természetéhez tartozik tehát, hogy a dolgokat az örökkévalóságnak e szemszögéből szemlélje. Tegyük hozzá, hogy az ész alapjai oly fogalmak (e rész 38. tétele szerint), amelyek azokat fejtik ki, amik közősek minden dologban, s amik (e rész 37. tétele szerint) egyetlen egyes dolog lényegét sem fejtik ki. Ezért őket minden időbeli vonatkozás nélkül, de valamiképp az örökkévalóság szemszögéből kell felfogni. E. k. b.

45. TÉTEL

{127}

Bármely testnek vagy valósággal létező egyes dolognak ideája szükségképp magában foglalja Isten örök¹⁹ és végtelen lényegét.

Bizonyítás

Bármely valósággal létező egyes dolog ideája szükségképp magában foglalja ennek a dolognak mind lényegét, mind létezését (e rész 8. tételének köv. tétele szerint). Ámde az egyes dolgok (az 1. rész 15. tétele szerint) nem foghatók fel Isten nélkül. Mivel azonban (e rész 6. tétele szerint) okuk Isten, amennyiben abban az attribútumban tekintjük, amelynek moduszai maguk a dolgok, ezért ideáik (az 1. rész 4. axiómája szerint) szükségképp magukban foglalják attribútumuk fogalmát, azaz (az 1. rész 6. definíciója szerint) Isten örök és végtelen lényegét. E. k. b.

Megjegyzés

Létezésen itt nem a tartamot értem, azaz a létezés, amennyiben elvontan és mintegy a mennyiség egy fajaként fogjuk fel. Mert itt magáról a létezés természetéről szólok, amelyet azért tulajdonítunk az egyes dolgoknak, mivel Isten természetének örök szükségszerűségéből végtelen sok dolog végtelen sok módon következik (lásd az 1. rész 16. tételét). Beszélek, mondom, magáról az egyedi dolgok létezéséről, amennyiben Istenben vannak. Mert noha mindegyikü-

¹⁹ Curley itt Gueroult-nak az 1D6 kapcsán már említett gondolatmenetét követve határozatlan névelőt alkalmaz: „Isten egy örök és végtelen lényegét.” Ennek a teljességgel agrammatikus megoldásnak csak az lehet az indoka, hogy az attribútumok által kifejezett lényegét külön-külön isteni-szubsztanciális lényegnek nevezzük. Én a magam részéről ezt az elgondolást grammatikailag és filozófiailag is képtelennek látom.

ket valamely más egyes dolog determinálja bizonyos módon való létezésre, mégis, az az erő, amellyel mindegyik fennmarad a létezésben, Isten természetének örök szükségszerűségéből következik. Lásd erről az 1. rész 24. tételének köv. tételét.

46. TÉTEL

Isten örök és végtelen lényegének ismerete, amelyet minden idea magában foglal, adekvát és tökéletes.

Bizonyítás

Az előző tétel bizonyítása egyetemes, s akár részként, akár egészként tekintünk egy dolgot, ideája is, akár mint egészé, akár mint része (az előző tétel szerint), magában foglalja Isten örök és végtelen lényegét. Ezért az, ami Isten örök és végtelen lényegének ismeretét adja, ⁽¹²⁸⁾ minden dologban közös, s egyformán megvan a részben és az egészben, s ennél fogva (e rész 38. tétele szerint) ez az ismeret adekvát lesz. E. k. b.

47. TÉTEL

Az emberi elmének adekvát ismerete van Isten örök és végtelen lényegéről.

Bizonyítás

Az emberi elmének (e rész 22. tétele szerint) oly ideái vannak, amelyek alapján (e rész 23. tétele szerint) önmagát és a maga testét (e rész 19. tétele szerint) és (e rész 16. tételének 1. köv. tétele és a 17. tétel szerint) a külső testeket valósággal létezőként veszi észre. Ennél fogva (e rész 45. és 46. tétele szerint) adekvát ismerete van Isten örök és végtelen lényegéről. E. k. b.

Megjegyzés

Látjuk ebből, hogy Isten végtelen lényege és örökkévalósága mindenki előtt ismeretes. Minthogy pedig minden Istenben van, s mindent általa fogunk fel, azért ebből az ismeretből igen sok adekvát ismeretet tudunk levezetni, s így megalkothatjuk a megismerésnek azt a harmadik nemét, amelyről e rész 40. tétele 2. megjegyzésében szoltunk, s amelynek kiválóságáról és hasznáról az ötödik részben lesz alkalmunk szólni. Hogy azonban az embereknek Istentől nincsen ugyanolyan világos ismeretük, mint a közös fogalmakról, az onnan van, hogy Istent nem tudják elképzelni, mint a testeket, s hogy az Isten nevet oly dolgok képeivel kötötték össze, amelyeket látni szoktak. Ezt, persze, aligha kerülhetik el az emberek, mivel külső testek folytonosan afficiálják őket. S valóban, a legtöbb tévedés egyedül abban van, hogy a neveket nem helyesen alkalmazzuk a dolgokra. Ha ugyanis valaki azt mondja, hogy a kör középpontjától a kerületéhez húzott vonalak nem egyenlők, bizonyára, legalább abban a pillanatban, mást ért körön, mint a matematikusok. Így amikor az emberek számolási hibát követnek el, más számok vannak a fejükben, mások a papiroson. Ezért, ha elméjüket nézed, valójában nem tévednek; mégis úgy tetszik, mintha tévédnének, mert azt hisszük, hogy azok a számok vannak a fejükben, amelyek a papiroson vannak. Ha nem így volna, nem hinnénk, hogy tévédnék; mint ahogy nem hittem, hogy az az ember tévéd, aki a minap azt kiáltotta, hogy házának udvara a szomszéd tyúkjára ⁽¹²⁹⁾ repült, mert egészen jól megértettem, mit akart mondani. S a legtöbb vita abból támad, hogy az emberek nem helyesen fejezik ki gondolataikat, vagy helytelenül értelmezik más ember gondolatait. Mert amikor a leghevesebben ellentmondanak egymásnak, valójában vagy ugyanazt gondolják, vagy különböző dolgokra gondolnak, úgyhogy amit másban tévéedésnek vagy képtelenségnek hisznek, nem az.

48. TÉTEL

Az elmében nincsen feltétlen, vagyis szabad akarat, hanem az elmét ennek vagy annak akarására olyan ok determinálja, amelyet ugyancsak más ok determinált, ezt újra más, s így a végtelenig.

Bizonyítás

Az elme a gondolkodásnak bizonyos és meghatározott modusza (e rész 11. tétele szerint), s ezért (az 1. rész 17. tételének 2. köv. tétele szerint) nem lehet cselekedeteinek szabad oka, vagyis nem lehet meg benne az akarásnak és nem akarásnak feltétlen képessége, hanem ennek vagy annak akarására (az 1. rész 28. tétele szerint) szükségképp olyan ok determinálja, amelyet ugyancsak más ok determinált, s ezt újra más stb. E. k. b.

Megjegyzés

Ugyanezen a módon bebizonyítható, hogy az elmében nincs feltétlen képessége a megértésnek, kívánságnak, szeretésnek stb. Ebből következik, hogy ezek és hasonló képességek vagy teljességgel fiktív dolgok, vagy csak metafizikai létezők vagy univerzálék, amelyeket különös létezőkből szoktunk alkotni. Ezért az értelem és akarat úgy viszonylik ehhez vagy ahhoz az ideához, illetőleg ehhez vagy ahhoz az akaráshoz, mint a kőség ehhez vagy ahhoz a kőhöz, vagy mint az ember Péterhez és Pálhoz. Annak okát azonban, hogy miért hiszik szabadnak magukat az emberek, kifejtettük az első rész függelékében. De mielőtt továbbmegyek, meg kell itt jegyeznem, hogy akaratlan az állítás és tagadás képességét értem, nem pedig a kívánsá-

got;²⁰ mondom, azt a képességet értem rajta, amellyel az elme az igazat vagy hamisat állítja vagy tagadja, nem pedig a kívánságot, (130) amellyel az elme a dolgokra törekszik, vagy elutasítja őket. Ámde miután bebizonyítottuk, hogy ezek a képességek egyetemes fogalmak, amelyek nem különböznek azoktól az egyedi fogalmaktól, amelyekből alakítjuk őket, most már azt kell vizsgálnunk, vajon az egyes akarások egyebek-e, mint maguk a dolgok ideái. Vizsgálunk kell, mondom, van-e az elmében másnemű állítás és tagadás, mint az, amelyet az idea, amennyiben idea, magában foglal; lásd erre nézve a következő tételt, valamint e rész 3. definícióját is, nehogy a gondolkodás képekkel azonosíttassék. Mert az ideákon nem képeket értek, amilyenek a szemfenéken és – ha úgy tetszik – az agy közepén alakulnak,²¹ hanem a gondolkodás fogalmait értem rajtuk [NS: vagy egy dolog objektív létét, amennyiben az csak a gondolkodásban áll].

49. TÉTEL

Az elmében nincs másnemű akarás, vagyis állítás és tagadás, mint az, amelyet az idea, amennyiben idea, foglal magában.

²⁰ Mivel az akaratot Spinoza a 3T9M-ben éppenséggel a kívánsággal hozza párhuzamba, ezért hagyományos kérdés, hogy vajon nem kellene-e a szöveget olyképp emendálni, hogy az „itt” az akarat meghatározására vonatkozzék, ezáltal hangsúlyozva annak ideiglenes jellegét. Ez a megoldás ugyan sem az OP-nak, sem a NS-nak nem felel meg, ám a gondolatmenetet tekintve mégis jogosultnak tűnik.

²¹ Nyilvánvaló utalás Descartes tobozmirigy-hipotézisére, noha persze Descartes maga minden alkalmat megragadva tiltakozik az ellen, hogy az ideákat testi képekként próbáljuk fölfogni. A tobozmirigy-hipotézist lásd az *Értekezés a módszerről* ötödik részében, illetve *A lélek szenvedélyei* I. 31–32.-ben.

Bizonyítás

Az elmében (az előző tétel szerint) nincs meg az akarásnak és nem akarásnak feltétlen képessége, hanem csupán egyes akarások vannak, tudniillik ez vagy az állítás, ez vagy az tagadás. Gondoljunk el tehát egy egyes akarást, tudniillik a gondolkodásnak egy módusát, amellyel az elme azt állítja, hogy a háromszög szögeinek összege egyenlő két derékszöggel. Ez az állítás magában foglalja a háromszög fogalmát, vagyis ideáját, azaz a háromszög ideája nélkül nem fogható föl. Mert egyazon dolog, akár azt mondom, hogy *A* fogalom szükségképp magában foglalja *B* fogalmat, akár azt, hogy *A* nélkül *B* föl nem fogható. Ez az állítás továbbá (e rész 3. axiómája szerint) a háromszög ideája nélkül nem is lehetséges. Ez az igenlés tehát a háromszög ideája nélkül sem nem lehet, sem föl nem fogható. Azután a háromszögnek ez az ideája szükségképp magában foglalja ugyanezt az állítást, tudniillik azt, hogy szögeinek összege egyenlő két derékszöggel. Ezért megfordítva is, a háromszögnek ez az ideája nem lehet és nem fogható föl e nélkül az állítás nélkül. Ennélfogva (e rész 2. definíciója szerint) ez az állítás a háromszög ideájának lényegéhez tartozik, s nem más, mint maga az idea. S amit erről az akarásról mondtunk (mert hiszen tetszésünk szerint választottuk ezt a példát), azt bármelyik akarásról elmondhatjuk, azt ugyanis, hogy nem egyéb, mint maga az idea. E. k. b.

{131}

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Akarat és értelem egy és ugyanaz.

Bizonyítás

Akarat és értelem nem más, mint az egyes akarások és ideák (e rész 48. tétele és ennek megjegyzése szerint). Ámde az egyes akarás és az egyes idea (az előző tétel szerint) egy és ugyanaz. Akarat és értelem tehát egy és ugyanaz. E. k. b.

Megjegyzés

Ezzel megszüntettük az okot, amelyből rendszerint származtatják a tévedést.²² Fent azonban kimutattuk, hogy a hamisság csupán abban a hiányban van, amelyet a csonka és zavaros ideák foglalnak magukban. Ezért a hamis idea, amennyiben hamis, nem foglal magában bizonyosságot. Amikor tehát valakiről azt mondjuk, hogy belenyugszik a hamis ideákba, s nem kételkedik bennük, azzal még nem mondjuk, hogy bizonyos bennük, hanem csupán azt, hogy nem kételkedik, vagy hogy azért nyugszik bele a hamisba, mivel nincsen semmi oka arra, hogy képzelete ingadozzék [NS: vagy hogy kételkedjék]. Lásd erre nézve e rész 44. tételének megjegyzését. Feltéve tehát, hogy egy ember még annyira ragaszkodik is a hamis ideákhoz [NS: hogy semmiképp sem tudjuk kételkedésre bírni], mégsem fogjuk soha azt mondani róla, hogy bizonyos bennük. Mert bizonyosságon valami pozitívumot értünk (lásd e rész 43. tételét s ennek megjegyzését), nem pedig a kételkedés hiányát. A bizonyosság hiányán ellenben a hamisságot értjük. De az előző tétel bővebb magyarázata végett még néhány dologra föl kell hívnom a figyelmet. Továbbá válaszolnom kell még azokra az ellenvetésekre, amelyek e tanításunk ellen tehetők. S végül, hogy eloszlassak minden aggályt,

²² Spinoza itt nyilvánvalóan elsősorban Descartes-ra gondol, aki a tévedést véges értelem és végtelen akarat szerepének elkülönülésével, az ítélet aktusában az akaratnak az értelem belátta dolgokon túlterjedésével magyarázta. Lásd *Elmélkedések az első filozófiáról*. IV. rész; illetve Boros 1992, 36. o.

érdemesnek találtam, hogy rámutassak e tanítás némely hasznára. *Némely* hasznára, mondom; mert a legfontosabbak jobban megérthetők abból, amit az ötödik részben fogok elmondani.

Kezdem tehát az elsővel: figyelmeztetem az olvasókat, nagyon gondosan különböztessék meg az ideát, vagyis az elme fogalmát ama dolgok képeitől, amelyeket képzelünk. Szükséges azután, hogy különbséget tegyenek az ideák és ama szavak között, amelyekkel a dolgokat megjelöljük. Mivel ugyanis ezt a hármát, a képeket, a szavakat és az ideákat, sokan vagy egészen összezavarják, vagy nem (132) különböztetik meg egymástól elég gondosan vagy elég körültekintően, azért az akaratról szóló elméletünk teljesen ismeretlen maradt előttük, holott ismeretére igen nagy szükség van mind az elmélkedés, mind az élet bölcs elrendezése szempontjából. Mindazok ugyanis, akik azt hiszik, hogy az ideák oly képek, amelyek a [NS: külső] testeknek ránk gyakorolt hatásából támadnak bennünk, elhitetik magukkal, hogy azoknak a dolgoknak az ideái, [NS: amelyek nem képesek nyomot hagyni agyunkban, vagyis] amelyeknek hasonlatosságára nem tudunk képeket alkotni [NS: az agyunkban], nem ideák, hanem csak képzelődések, amelyeket szabad önkényből gondolunk ki. Az ideákat tehát mintegy táblára rajzolt néma festményeknek tekintik, s ezzel az előítéllettel eltelve, nem látják, hogy az idea, amennyiben idea, állítást vagy tagadást foglal magában.²³ Azután azok, akik a szavakat összezavarják az ideákkal – vagy éppen az állítással, amelyet az idea magában foglal –, azt hiszik, hogy akarhatnak valamit azzal szemben, amit érzékelnek, amikor pusztán szóval állítanak vagy tagadnak valamit. Ezekről az előítéletektől azonban könnyen megszabadulhat mindenki, aki a gondolkodás természetére figyel – amely a legkevésbé sem foglalja magában a

²³ A 43. tétel megjegyzéséhez hasonlóan Spinoza abban marasztalja el Descartes-ot, amitől ő, Descartes, szüntelenül óvja olvasóját: hogy összekeveri az agyban kialakuló – testi jellegű – képet a tulajdonképpeni értelemben vett ideával.

kiterjedés fogalmát –, s aki ezért világosan megérti, hogy az idea (minthogy a gondolkodás modusza) nem valamely dolog képe, sem nem szó. Mert a szavak és képek lényege tisztán testi mozgásokból áll, amelyek a legkevésbé sem foglalják magukban a gondolkodás fogalmát.

Elégedjünk meg e néhány figyelmeztetéssel ezekre a dolgokra nézve. Most áttérek az előbb említett ellenvetésekre.

Az első az, hogy biztosra veszik, hogy az akarat tovább terjed, mint az értelem, s ezért különbözik tőle. Az ok pedig, amiért azt hiszik, hogy az akarat tovább terjed az értelemnél, a következő: azt tapasztaljuk, mondják, hogy nincs szükségünk a hozzájárulás megadásának, vagyis az igenlésnek, illetve a tagadásnak nagyobb képességére, mint amekkorával most rendelkezünk, hogy még végtelen sok más dologhoz adhassuk hozzájárulásunkat, amelyeket most nem fogunk föl; de a megértés nagyobb képességére igenis szükségünk van. Az akarat tehát abban különbözik az értelemtől, hogy ez véges, amaz ellenben végtelen.

Másodszor azt az ellenvetést lehet tenni, hogy a tapasztalás, úgy látszik, semmit nem tanít világosabban, mint azt, hogy ítéletünket felfüggeszthetjük, hogy ne adjuk hozzájárulásunkat azokhoz a dolgokhoz, amelyeket észreveszünk; igazolja ezt az is, hogy senkiről sem mondjuk, hogy csalódik, amennyiben észrevesz valamit, hanem csak annyiban, amennyiben megadja vagy nem adja meg hozzájárulását. Például aki szárnyas lovat képzel, ezzel még nem engedi meg, hogy van szárnyas ló, azaz azért még nem csalódik, (133) hanem csak akkor, ha egyszersmind meg is engedi, hogy van szárnyas ló. A tapasztalat tehát, úgy látszik, semmit nem tanít világosabban, mint azt, hogy az akarat vagy a hozzájárulás képessége szabad, és különbözik a megértés képességétől.

Harmadszor azt az ellenvetést lehet tenni, hogy az egyik állításban, mint látszik, nincs több realitás, mint a másokban; azaz, mint látszik, nincs nagyobb erőre szükségünk, ha igaznak állítunk valamit, ami igaz, mint ahhoz, hogy igaznak állítsunk valamit, ami hamis. Ámde

[NS: az ideákkal más a helyzet, mivel] azt vesszük észre, hogy az egyik ideának több a realitása, vagyis tökéletessége, mint a másiknak; mert amennyivel némely tárgy kiválóbb a másiknál, ideája is annival tökéletesebb a másiknál. Ebből is világosan látszik, hogy van különbség akarat és értelem között.

Negyedszer a következő ellenvetést lehet tenni: ha az ember nem szabad akaratából cselekszik, mi történik akkor, ha egyensúlyban van, mint Buridan²⁴ számára? Éhen-szomjan vész? Ha ezt megengedem, úgy tetszik majd, hogy számárra vagy emberi szoborra gondolok, de nem emberre; ha pedig tagadom, ez annyit tesz, hogy önmagát determinálja, s következőleg megvan a képessége, hogy oda menjen, ahová akar, s azt tegye, amit akar. Ezeken kívül talán még más ellenvetést is lehet tenni, de minthogy nem tartozom felsorolni mindazt, amit bárki álmodhat, csupán az említett ellenvetésekre igyekszem válaszolni, mégpedig a lehető legrövidebben.

Az elsőre vonatkozóan ezt mondom: megengedem, hogy az akarat tovább terjed az értelemnél, ha értelmen csupán a világos és elkülönített ideákat értik, de tagadom, hogy az akarat tovább terjed az észrevevéseknél vagy a fölfogás képességénél. S valóban nem látom be, miért kell az akarás képességét inkább végtelennek mondani, mint az érzékelés képességét. Mert ahogyan az akaratnak ugyanazzal a képességével végtelenül sok mindent tudunk állítani (persze egyiket a másik után, mert egyszerre nem tudunk végtelenül sok mindent állítani), ugyanúgy az érzékelésnek ugyanazzal a képességével végtelenül sok testet tudunk érzékelni, vagyis észrevenni

²⁴ Johannes Buridanus (megh. 1360 táján) az Occam utáni korszak egyik jelentős gondolkodója, logikával és fizikával foglalkozott elsősorban. 1340-ben a párizsi egyetem rektora volt, s ebbéli minőségében nevét összefüggésbe hozták az abban az évben kiadott nominalizmusellenes dekrétummal. Ennek ellenére inkább volt Occam nézeteinek továbbfejlesztője, mint konzervatív kritikusa. Neki szokás tulajdonítani – noha minden alap nélkül – annak a számnak a példáját, aki egyenlő távolságban két szénacsomótól éhen vész, mert nem képes választani.

(ugyanis egyiket a másik után). Ha azt mondják, hogy végtelenül sok dolog van, amit nem tudunk észrevenni, azt felelem, hogy azokat a dolgokat semmiféle gondolkodással, s következőleg az akarás semmiféle képességével nem tudjuk elérni. De azt mondják, ha Isten úgy akarná, hogy azokat is észrevegyük, bizonyára nagyobb észrevevő képességet kellene nekünk adnia, mint amekkorát adott, de nem nagyobb akaróképességet; ez éppen olyan, mintha azt mondanák, ha Isten úgy akarná, hogy végtelenül sok más létezőt ismerjünk meg, akkor szükséges volna ugyan, hogy nagyobb értelmet adjon nekünk, de nem, hogy a létezőnek egyetemesebb ideáját adja annál, amit adott, e végtelenül sok létező átfogására. Kimutattuk ugyanis, hogy az akarat egyetemes létező, vagyis oly idea, amellyel az összes egyes akarásokat magyarázzuk, azaz azt, ami valamennyi akarásban közös. Ha tehát valaki azt hiszi, hogy az összes akarásoknak ez a közös, vagyis egyetemes ideája képesség, akkor nem lehet csodálni, ha azt mondják, hogy ez a képesség az értelem határain túl a végtelenig terjed. Mert az egyetemes éppúgy áll egyről, mint többről, mint végtelen számú individuumról.

A második ellenvetésre azt felelem: tagadom, hogy szabadon gyakorolhatjuk hatalmunkat ítéleteink felfüggesztésére. Mert ha azt mondjuk, hogy valaki felfüggeszti ítéletét, ezzel csak azt mondjuk: az illető látja, hogy a dolgot nem adekvát módon veszi észre. Az ítélet felfüggesztése tehát valójában észrevevés, nem pedig szabad akarat. Hogy ezt világosan megértsük, gondoljunk el egy fiút, aki elképzel egy lovat, és semmi mást nem vesz észre. Minthogy ez az elképzelés magában foglalja a ló létezését (*e rész 17. tételének köv. tétele szerint*), s a fiú nem vesz észre semmi olyat, ami megszünteti a ló létezését, a lovat szükségképp mint jelenlevőt fogja tekinteni, s nem is kételkedik majd létezésében, noha nem bizonyos benne. Hiszen ezt naponta tapasztaljuk álminkban, pedig nem hiszem, hogy van, aki úgy véli, hogy míg álmodik, szabadon gyakorolhatja hatalmát arról való ítéletei felfüggesztésére, amit álmodik, s hogy megteheti, hogy ne álmodja, amiről azt álmodja, hogy látja. Mindamellét

megesik, hogy álmunkban is felfüggesztjük ítéletünket, tudniillik akkor, amikor azt álmodjuk, hogy álmodunk. Továbbá, megengedem, hogy senki sem csalódik, amennyiben észrevesz valamit, azaz megengedem, hogy az elme elképzelései önmagukban tekintve nem foglalnak magukban semmiféle tévedést (*lásd e rész 17. tételének megjegyzését*); de tagadom, hogy az ember semmit sem állít, amennyiben észrevesz valamit. Mert mi egyéb szárnyas lovat észrevenni, mint állítani azt, hogy a lónak szárnya van? Mert ha az elme nem venne észre semmi mást a szárnyas lovon kívül, akkor ezt jelenlevőnek tekintené, s nem volna oka kételkedni létezésében, s képessége sem, hogy hozzá ne járuljon helyeslésével, hacsak a szárnyas ló képe oly ideához nem kapcsolódik, amely megszünteti épp ennek a lónak létezését, vagy az elme azt nem veszi észre, hogy a szárnyas lónak benne levő ideája inadekvát; s akkor vagy-szükségképp tagadja annak a lónak létezését, vagy szükségképp kételkedik benne.

- (135) Ezzel, azt hiszem, megfeleltem a *harmadik* ellenvetésre is, tudniillik: az akarat egyetemes valami, amit az összes ideáról állítunk, s csupán azt jelöli meg, ami közös minden ideában, azaz az állítást, amelynek adekvát lényege ezért, amennyiben így elvontan gondoljuk, szükségképpen megvan minden egyes ideában, s csupán ebben a tekintetben ugyanaz valamennyiben; de nem amennyiben úgy tekintjük, hogy az idea lényegét alkotja. Mert ennyiben az egyes állítások éppúgy különböznek egymástól, mint maguk az ideák. Az az állítás például, amelyet a kör ideája foglal magában, éppúgy különbözik attól, amelyet a háromszög ideája foglal magában, mint ahogyan a kör ideája különbözik a háromszög ideájától. Azután feltétlenül tagadom, hogy éppen akkora gondolkodásban kifejeződő hatóképességre van szükségünk, ha igaznak állítjuk azt, ami igaz, mint akkor, ha igaznak állítjuk azt, ami hamis. Mert ez a két állítás, ha jelentését tekintjük, úgy viszonyul egymáshoz, mint a létező a nem létezőhöz. Az ideákban ugyanis nincs semmi olyan pozitívum, ami a hamisság formáját alkotja. (*Lásd e rész 35. tételét és ennek*

megjegyzését, s e rész 47. tételének megjegyzését.) Ezért itt különösen figyelmeztetnem kell arra, milyen könnyen csalatkozunk, ha az egyetemeset összezsavarjuk az egyessel, s az észbeli és elvont létezőket reális létezőkkel.

Ami végül a *negyedik* ellenvetést illeti, erre azt mondom: teljességgel megengedem, hogy ilyen egyensúlyi helyzetben egy ember (aki ugyanis semmi mást nem vesz észre, mint szomjúságot és éhséget, s olyan ételt és italt, amely egyenlő távolságban van tőle) éhen és szomjan fog veszni. Ha azt kérdezik, nem kell-e az ilyen embert inkább számárnak tartanunk, mint embernek, azt mondom, nem tudom, valamint azt sem tudom, minek tartsuk azt, aki felakasztja magát, s minek tartsuk a gyermekeket, ostobákat, örülteket stb.

Végül hátravan még, hogy jelezsem, mily hasznos ennek az elméletnek ismerete a gyakorlati életben. Ezt könnyen megértjük a következőkből.

Először arra tanít, hogy mi csupán Isten intésére cselekszünk, hogy az isteni természet részesei vagyunk, mégpedig annál inkább, minél tökéletesebbek a cselekedeteink, minél jobban és jobban értjük meg Istent értelmünkkel. Ez az elmélet tehát azonfelül, hogy előidézi a lélek megnyugvását, azzal is jár, hogy megtanít arra, miben áll igazi boldogulásunk, vagyis legfőbb boldogságunk, tudniillik egyedül Isten ismeretében. Ez készítet bennünket arra, hogy egyedül azt cselekedjünk, amit a szeretet és kötelességérzet sugall. Világosan megértjük ebből, mennyire eltávolodnak az erény igaz értékelésétől azok, akik azt várják, hogy erényükért és jócselekedeteikért, akárcsak a legsúlyosabb szolgátságért, Isten őket a legfőbb jutalmakkal fogja kitüntetni, mintha az erény és Isten szolgálata nem épp maga a boldogság és a legfőbb szabadság volna.

Másodszor arra tanít, hogyan kell viselkednünk a sors változásai közepette, vagyis azzal szemben, ami nincs hatalmunkban, azaz oly dolgokkal szemben, amelyek nem következnek természetünkől. Arra tanít ugyanis, hogy a sorsnak mindkét arcát nyugodt lélekkel

várjuk és viseljük el, hiszen minden Isten örök határozatából következik ugyanazzal a szükségszerűséggel, amellyel a háromszög lényegéből következik az, hogy szögeinek összege egyenlő két derékszöggel.

Harmadszor: hasznára van ez az elmélet a társas életnek, amennyiben azt tanítja, hogy senkit ne gyűlöljünk, ne vessünk meg, ne gúnyoljunk ki, senkire ne haragudjunk, és senkit ne irigyeljünk. Ezenkívül annyiban is, amennyiben azt tanítja, hogy mindenki elégedjék meg azzal, amije van, segítsen felebarátján, nem asszonyos könyörületességből, részrehajlásból, sem pedig babonából, hanem egyedül az észről vezetve, tudniillik ahogyan az idő és a körülmények megkövetelik, miként azt a negyedik részben²⁵ megmutatom.

Negyedszer: végül hasznára van ez az elmélet az állami közöségnek, amennyiben arra tanít, hogyan kell a polgárokat kormányozni és vezetni, tudniillik úgy, hogy ne szolgaságban éljenek, hanem szabadon cselekedjék a legjobbat.

S ezzel elmondottam azt, amit ebben a megjegyzésben el akartam mondani, s így most befejezem ezt a második részt. Azt hiszem, elég részletesen, s amennyire a tárgy nehézsége megengedi, világosan kifejtettem benne az emberi elme természetét és tulajdonságait, s elmondtam oly dolgokat, amelyekből sok jeles, igen hasznos dologra és szükséges tudnivalóra lehet következtetni. Kitűnik ez majd részben a következőkből.

A második rész vége

AZ ETIKA HARMADIK RÉSZÉ

{137}

AZ AFFEKTUSOK EREDETÉRŐL ÉS TERMÉSZETÉRŐL

²⁵ Az OP és a NS harmadik részéről beszél itt, ám ez nyilvánvalóan arra az időszakra volt érvényes, amikor a mű mai három utolsó része egy részt alkotott.

ELŐSZÓ

A legtöbben, akik az affektusokról és az emberek helyes életmódjáról írtak, úgy járnak el, mintha nem természeti dolgokról szólnának, amelyek a természet közös törvényeit követik, hanem a természeten kívül eső dolgokról. Sőt úgy látszik, hogy az embert a természetben úgy fogják föl, mint államot az államban. Mert azt hiszik, hogy az ember a természet rendjét inkább megzavarja, mintsem követi, s hogy feltétlen hatalma van cselekedetein, és semmi más nem determinálja őt önmagán kívül. Azután az emberi tehetetlenség és állhatatlanság okát nem a természet közös hatalmának tulajdonítják, hanem az emberi természet nem tudom micsoda hibájának, s azt ennél fogva megsiratják, kinevetik, megvetik, vagy – s ez történik legtöbbször – elátkozzák; aki pedig az emberi elme tehetetlenségét különös ékesszólással és élességgel tudja gáncsolni, azt szinte isteni lénynek tartják. Ámde mégsem hiányoztak igen kiváló férfiak sem (s megvallom, hogy sokat köszönök munkájuknak és szorgalmuknak), akik sok jeles dolgot írtak a helyes életmódról, s nagyon okos tanácsokat adtak a halandóknak; ám az affektusok természetét és erejét, s viszont, hogy mit tehet az emberi elme megfékezésükre, tudommal még senki sem határozta meg. Tudom ugyan, hogy a nagy hírnő Descartes, bár ő is azt hitte, hogy az elmének feltétlen hatalma van cselekedetein, mégis arra törekedett, hogy az emberi affektusokat első okaikból magyarázza, s egyszersmind megmutassa az utat, amelyen az elme feltétlenül úrrá lehet az affektusokon;¹ de véleményem szerint csak nagy éleselméjűségét mutatta meg, amint a maga helyén majd bebizonyítom. Mert visszatérek azokhoz, akik az emberi affektusokat és cselekedeteket inkább elátkozni és kinevetni akarják, mint

¹ Lásd *A lélek szenvedélyei*. I. 50.

megérteni. Ők bizonyára csodálkoznak majd, hogy az emberek hibáit és balgaságait geometriai módon szándékozom tárgyalni, s ésszerűen akarok bizonyítani olyan dolgokat, amelyekről azt hirdetik, hogy az ésszel ellenkeznek, s hiú, képtelen és rettenetes dolgok. De érvem erre a következő:² a természetben semmi sem történik, amit hibájául lehetne fölróni; mert a természet mindig ugyanaz, és mindenütt ugyanaz az erenye és cselekvőképessége; azaz a természet törvényei és szabályai, amelyek szerint minden történik, s az egyik alakból átmegy a másikba, mindenütt és mindenkor ugyanazok, s így az a mód is, amelyen bármely dolog természetét megismerjük, szükségképpen egy és ugyanaz, tudniillik a természet egyetemes törvényei és szabályai szerinti megismerés. A gyűlölet, harag, irigység stb. affektusai tehát magukban tekintve a természetnek ugyanazon szükségyszerűségéből és hatalmából következnek, mint a többi egyes dolog; bizonyos okokra utalnak tehát, amelyekből megértjük őket, s bizonyos tulajdonságaik vannak, amelyek épp annyira méltók megismerésünkre, mint bármely más dolog tulajdonságai, amelynek pusztá szemléletében gyönyörködünk. Az affektusok természetét és erejét tehát, s hogy miként képes az elme hatni rájuk, ugyanazon módszer szerint tárgyalom majd, mint amellyel a megelőzőekben Istent és az elmét tárgyaltam, s ezért az emberi cselekedeteket és vágyakat éppúgy tekintem majd, mintha vonalakról, síkokról vagy testekről volna szó.

² Akkerman (71. o.) megjegyzi, hogy a *Sed mea haec est ratio* mondatkezdés nyilvánvaló allúzió Terentius *Adelphi* című komédiájából Micio monológjára, aki két nevelési rendszert állít szembe egymással, egy szigorút s egy liberálisat – a sajátját. Saját rendszerét a következő szavakkal vezeti be: *Mea sic est ratio et sic animum induco meum*. A szabadgondolkodó van den Enden iskolájában gyakorta adtak elő klasszikus darabokat, s Spinoza, aki itt tanult latinul, minden bizonnyal maga is részt vett efféle színielőadásokon.

DEFINÍCIÓK

{139}

1. Adekvát oknak nevezem azt az okot, amelynek okozata pusztán az ő révén világosan és elkülönítetten felfogható. Inadekvát oknak vagy részoknak pedig azt az okot nevezem, amelynek okozata pusztán az ő révén nem érthető meg.

2. Akkor mondom, hogy cselekszünk, ha bennünk vagy rajtunk kívül történik valami, aminek adekvát oka vagyunk, azaz (az előző definíció szerint) ha természetünkől következik bennünk vagy rajtunk kívül valami, ami pusztán az ő révén világosan és elkülönítetten megérthető. Ellenben akkor mondom, hogy szenvedünk, ha természetünkől fakadóan bennünk történik vagy következik valami, aminek mi csak részoka vagyunk.

3. Affektuson a test affekcióit értem, amelyek testünk cselekvőképességét növelik vagy csökkentik, elősegítik vagy gátolják, és egyszersmind ezeknek az affekcióknak ideáit.

Ha tehát az affekciók valamelyikének adekvát oka lehetünk, akkor az affektuson cselekvést értek, ellenkező esetben szenvedélyt.

POSZTULÁTUMOK

1. Az emberi test sokféle módon afficiálható, amelyek növelik vagy csökkentik a test cselekvőképességét, de afficiálható más módokon is, amelyek sem nagyobbá, sem kisebbé nem teszik cselekvőképességét.

E posztulátum, vagyis axióma az 1. posztulátumra s az 5. és 7. segédítéltre támaszkodik; lásd ezeket a 2. rész 13. tétele után.

2. Az emberi test sokféle változást szenvedhet, s mindamellett megőrizheti a tárgyak benyomásait, vagyis nyomait (ezekről lásd a 2. rész 5. posztulátumát), s következőleg a dolgoknak ugyanazon képeit; e képek definícióját lásd a 2. rész 17. tételének megjegyzésében. ⁽¹⁴⁰⁾

1. TÉTEL

Elmének bizonyos dolgokat cselekszik, bizonyos dolgokat pedig elszenved; azaz amennyiben adekvát ideái vannak, annyiban szükségképp cselekszik bizonyos dolgokat, amennyiben pedig inadekvát ideái vannak, annyiban szükségképp elszenved bizonyos dolgokat.

Bizonyítás

Minden emberi elme ideái részint adekvátak, részint pedig csonkák és zavarosak (a 2. rész 40. tételének megjegyzése szerint). Azok az ideák mármmost, amelyek valakinek elméjében adekvátak, adekvátak Istenben, amennyiben épp ennek az elmének a lényegét alkotja (a 2. rész 11. tételének köv. tétele szerint). Azok ellenben, amelyek inadekvátak az elmében, ugyancsak adekvátak Istenben (ugyanezen köv. tétel szerint), nem annyiban, amennyiben csak annak az elmének a lényegét alkotja, hanem amennyiben magában foglalja egyszersmind más dolgok elméjét³ is. Azután minden adott ideából szükségképp valamely okozatnak kell következnie (az 1. rész 36. tétele szerint), ennek az okozatnak adekvát oka pedig Isten (lásd e rész 1. definícióját), nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az adott ideától afficiálnak tekintjük (lásd a 2. rész 9. tételét). Ámde annak az okozatnak, amelynek Isten annyiban oka, amennyiben oly idea afficiálta, amely adekvát valakinek elméjében, ez az elme szintén adekvát oka (a 2. rész 11. tételének köv. tétele szerint). Elmének tehát (e rész 2. definíciója szerint), amennyiben adekvát ideái vannak, szükségképp cselek-

³ 2T11K alapján fölvetődött, hogy a kontextusnak jobban megfelelő „ideáját” kifejezést kellene alkalmazni az „elméjét” helyett, hiszen a *mens* kifejezés valami határozottan emberinek tűnik a spinozai szövegekben – 2T13M is valamennyi dolog „lelkes” (*animata*) voltáról beszél. Ám mind az OP, mind a NS elméről beszél.

szik bizonyos dolgokat. Ez volt az első. Azután, ami olyan ideából következik szükségképp, amely nem annyiban adekvát Istenben, amennyiben csupán egyetlen ember elméjét foglalja magában, hanem amennyiben ennek az embernek elméjével együtt más dolgok elméjét is magában foglalja, annak (a 2. rész 11. tételének ugyanazon köv. tétele szerint) az illető ember elméje nem adekvát oka, hanem részoka. S ennélfogva (e rész 2. definíciója szerint) az elme, amennyiben inadekvát ideái vannak, szükségképp elszenved bizonyos dolgokat. Ez volt a második. Elmének tehát stb. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

(141)

Ebből következik, hogy elménk annál több szenvedésnek van alávetve, minél több inadekvát ideája van, s viszont annál többet cselekszik, minél több adekvát ideája van.

2. TÉTEL

Sem a test nem determinálhatja az elmét gondolkodásra, sem az elme a testet mozgásra vagy nyugalomra, és semmi másra (ha egyáltalán van valami más).

Bizonyítás

A gondolkodás valamennyi moduszának annyiban oka Isten, amennyiben gondolkodó dolog, s nem annyiban, amennyiben más attribútum által fejtjük ki (a 2. rész 6. tétele szerint). Az tehát, ami az elmét gondolkodásra determinálja, a gondolkodás modusza, nem pedig a kiterjedése: azaz (a 2. rész 1. definíciója szerint) nem test. Ez volt az első. Azután a test mozgásának és nyugalomának valamely más testtől kell származnia, amelyet ugyancsak valamely más test

determinált mozgásra vagy nyugalomra, s általában mindannak, ami a testben végbemegy, Istentől kellett származnia, amennyiben úgy tekintjük, hogy a kiterjedés, nem pedig a gondolkodás valamely modulusza afficiálta (a 2. résznek ugyancsak 6. tétele szerint); azaz nem származhatik az elmétől, amely (a 2. rész 11. tétele szerint) a gondolkodás modulusza. Ez volt a második. Tehát sem a test nem determinálhatja az elmét stb. E. k. b.

Megjegyzés

Mindezt világosabban megértjük a 2. rész 7. tételének megjegyzésében mondottakból, abból, hogy elme és test egy és ugyanaz a dolog, amelyet hol a gondolkodás, hol a kiterjedés attribútumában fogunk fel. Innen van, hogy a dolgok rendje, vagyis kapcsolata ugyanaz, akár az egyik, akár a másik attribútumban fogjuk fel a természetet, s következőleg, hogy testünk cselekvéseinek és szenvedéseinek rendje a természet szerint együtt jár az elme cselekvéseinek és szenvedéseinek rendjével.⁴ Nyilvánvaló ez abból is, ahogyan a 2. rész 12. tételét bizonyítottuk. De ha úgy áll is a dolog, hogy már semmi ok sincs a kételkedésre, mégis azt hiszem, az emberek (142) aligha bírhatók rá, hogy mindezt elfogulatlanul fontolgassák, ha a tapasztalattal nem igazolom állításomat; oly szilárdan meg vannak ugyanis győződve, hogy a test az elme pusztá intésére hol mozog, hol nyugszik, s igen sok olyasmit cselekszik, ami egyedül az elme akaratától és leleményességétől függ. Persze, hogy mire képes a test, még senki sem határozta meg eddig, azaz még senki sem tanulta meg a tapasztalatból, hogy mit tehet a test pusztán természetének törvényei

⁴ Ez az állítás ismét implicit Descartes elleni polémia: ő ugyanis a test és az elme aszimmetrikus viszonyából arra a következtetésre jutott, hogy „ami a lélekben szenvedély, az a testben általában cselekvés”. (*A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Szeged, Ictus, 1994, 31. o.)

szerint, amennyiben csupán testnek tekintjük a természetet, s mit nem tehet, hacsak az elme nem determinálja. Mert eddig még senki sem ismerte meg oly pontosan a test műhelyét, hogy összes funkcióit meg tudná magyarázni, nem is szólva most arról, hogy sok olyat figyelünk meg az állatoknál, ami messze meghaladja az emberi érzékek élességét, s hogy az alvájárok sok olyat tesznek álmukban, amit ébren nem mernének megtenni. Ez eléggé mutatja, hogy a test maga, csupán saját természete törvényeit követve, sok olyanra képes, amin elméje csodálkozik. Azután meg senki sem tudja, hogyan és milyen eszközökkel mozgatja az elme a testet, sem pedig, hogy a mozgásnak hány fokát képes közölni a testtel, s mekkora sebességgel képes azt mozgatni. Ebből pedig az következik, hogy amikor az emberek azt mondják, hogy a testnek ez vagy az a cselekvése az elmétől származik, mert neki hatalma van a test fölött, akkor nem tudják, mit beszélnek, s csak szép szavakkal bevallják, hogy annak a cselekvésnek igazi okát – anélkül, hogy csodálkoznának rajta – nem ismerik. Ámde azt fogják mondani: akár tudják, akár nem, hogy mily eszközökkel mozgatja az elme a testet, mindenesetre azt tapasztalják, hogy a test tétlen volna, ha az emberi elme nem volna képes a gondolkodásra. Továbbá azt is tapasztalják, hogy teljességgel az elme hatalmában van mind a beszéd, mind a hallgatás és még sok egyéb, s ennél fogva azt hiszik, hogy mindezek az elme elhatárolásától függenek.

Ami mármost az *első*t illeti, azt kérdezem tőlük, nem tanít-e arra is a tapasztalat, hogy viszont, ha a test tétlen, ugyanakkor az elme is alkalmatlan a gondolkodásra? Mert amikor a test álomban nyugszik, vele együtt szunnyad az elme is,⁵ s nem képes úgy gondolkodni,

⁵ Test és elme szimmetriájának gondolata annak a locke-i tézisnek közelébe viszi Spinozát, mely szerint az elme nem gondolkodik folyamatosan, miként Descartesnál. Lásd Locke: *Értekezés az emberi értelemről*. II. 1., 10. skk. Azt persze nem állítom, hogy Spinoza locke-iánus lett volna. Ez a megjegyzés ugyanis egyedülálló az *Etiká*-ban a test egyenrangúságának ilyen mérvű hangsúlyozását illetően. A „test mint modell” (Deleuze) nem általános jellemzője a spinozai gondolkodásnak.

mint éber állapotban. Továbbá azt hiszem, mindenki tapasztalta, hogy az elme nem mindig egyformán alkalmas arra, hogy ugyanarról a tárgyról gondolkodjék, hanem minél alkalmasabb a test arra, hogy ennek vagy annak a tárgynak a képét felidézze magában, annál alkalmasabb az elme is arra, hogy ezt vagy azt a tárgyat szemlélje. Ámde azt fogják mondani, hogy pusztán a természet törvényeiből, amennyiben a természetet csak testinek tekintjük, mégsem lehet (143) levezetni épületek, festmények s más ilyenmű, csakis az emberi művészet által létrehozható dolgok okait, s az emberi test nem tudna templomot építeni, ha az elme nem determinálná, nem irányítaná. Azonban már rámutattam arra, hogy ők nem tudják, mire képes a test, s mit lehet pusztán természetének szemléletéből levezetni, sőt ők maguk is tapasztalják, hogy igen sok dolog pusztán a természet törvényei szerint történik, amelyekről sohasem hitték volna, hogy az elme vezetése nélkül történhetnek. Ilyen az, amit az alvajárók tesznek álmukban, s amin azután maguk is csodálkoznak éber állapotban. Megemlítem itt még a test alkatát, amely mesteri voltában meghalad mindent, amit emberi művészet hozott létre, nem is szólva arról, amit fent kimutattam, hogy a természetből, akármelyik attribútumban tekintjük, végtelen sok dolog következik.

Ami továbbá a *másodikat* illeti, valóban sokkal jobban állnának az emberek ügyei, ha éppúgy hatalmukban volna hallgatni, mint beszélni. Ámde a tapasztalat eléggé, sőt fölösen arra tanít, hogy az emberek épp nyelvükön tudnak legkevésbé uralkodni, s épp vágyaikat tudják legkevésbé mérsékelni. Innen van, hogy legtöbbször azt hiszik, csak azt vissziuk véghez szabadon, amire mérsékeltén vágyódunk, mert a reá irányuló vágyat könnyen gyengítheti valamely más dolog emléke, amelyre sűrűn gondolunk; ellenben nem cselekedjük szabadon azt, amire oly erős affektussal vágyódunk, amelyet nem csillapíthat valamely más dolog emléke. Sőt, ha nem tapasztalták volna, hogy sok olyat teszünk, amit később megbánunk, s hogy gyakran, amikor ellentétes affektusok ütköznek meg bennünk, látjuk a jobbat, és követjük a rosszabbat, semmi sem akadályozná

őket, hogy szabadnak higgyék minden cselekedetüket. Így a gyermek azt hiszi, hogy szabadon kívánja a tejet, a haragos fiú azt, hogy szabadon akarja a bosszút, a félénk azt, hogy szabadon akarja a megfutamodást. A részeg is azt hiszi, hogy elméjének szabad elhatározásából beszél arról, amit később, józan állapotban jobban szeretné, ha elhallgatott volna. Így hiszi az őrült, a fecsegő nő, a kisfiú, és igen sokan, akik hozzájuk hasonlóak, hogy elméjük szabad elhatározásából beszélnek, holott csak képtelenek a vágyat legyőzni, amely őket a beszédre készíti. A tapasztalat tehát éppoly világosan tanítja, mint az ész, hogy az emberek csakis azért hiszik magukat szabadoknak, mert cselekedeteiknek tudatában vannak ugyan, de nem ismerik az okokat, amelyek determinálják őket. Azonkívül azt is tanítja, hogy az elme elhatározásai nem mások, mint maguk a vágyak, s ezért különbözőek a test különböző állapotainak megfelelően. Mert mindenkit mindenben affektusai kormányoznak, s akikben ellentétes affektusok ütköznek össze, nem tudják, mit (144) akarnak; akikben pedig semmilyen affektus nincs, azokat csekély lökés is ide-oda hajítja.⁶ Mindez valóban világosan mutatja, hogy az elme elhatározása is, vágya is, s a test determinációja természet szerint együtt jár, helyesebben, egy s ugyanaz a dolog; ha ezt a gondolkodás attribútumában tekintjük, s általa fejtjük ki, elhatározásnak nevezzük, ha pedig a kiterjedés attribútumában tekintjük, s a mozgás és nyugalom törvényeiből származtatjuk, determinációnak nevezzük. Még világosabban kitűnik ez majd a következőkből. Mert még valami másra is szükség van itt, amire különösen fel akarom hívni a figyelmet, tudniillik arra, hogy nem cselekedhetünk elménk elhatározásából olyasmint, amire ne emlékeznénk. Például nem ejthetünk ki egy szót úgy, hogy ne emlékeznénk rá. Azután az elmének nem áll szabad hatalmában, hogy valamire emlékezzék, vagy valamit elfelejtsen. Ezért azt hiszik, hogy az elmének csak az

⁶ Vö. Terentius: *Andria*. 266.

van hatalmában, hogy egy dologról, amelyre emlékezünk, egyedül az elme elhatározása szerint vagy hallgassunk, vagy beszéljünk. Ámde amikor azt álmodjuk, hogy beszélünk, akkor azt hisszük, hogy az elme szabad elhatározásából beszélünk, pedig nem is beszélünk, vagy ha igen, ez a test spontán mozgása által történik. Azt is álmodjuk, hogy valamit titkolunk az emberek előtt, mégpedig elménknél ugyanabból az elhatározásából, amelyből éber állapotban elhallgatunk valamit, amit tudunk. Végül azt álmodjuk, hogy az elme elhatározásából teszünk valamit, amit éber állapotban nem mernénk megtenni. S most szeretném tudni, vajon kétféle elhatározás van-e az elmében: képzeletbeli meg szabad elhatározás? Mert ha nem akarjuk vállalni ezt az esztelenséget, szükségképpen meg kell engednünk, hogy az elmének az az elhatározása, amelyet szabadnak tartanak, semmiben sem különbözik a képzelettől vagy emlékezettől, s nem más, mint az az állítás, amelyet az idea, amennyiben idea, szükségképp magában foglal (lásd a 2. rész 49. tételét). S ennél fogva az elmének ezek az elhatározásai ugyanazzal a szükségszerűséggel keletkeznek az elmében, mint a valósággal létező dolgok ideái. Akik tehát azt hiszik, hogy az elme szabad elhatározásából beszélnek vagy hallgatnak, vagy valami egyebet tesznek, azok nyitott szemmel álmodnak.

3. TÉTEL

Az elme cselekedetei egyedül az adekvát ideákból származnak, szenvedélyei pedig egyedül az inadekvát ideáktól függenek.

(145)

Bizonyítás

Az első dolog, ami az elme lényegét alkotja, nem más, mint az aktuálisan létező test ideája (a 2. rész 11. és 13. tétele szerint), amely (a 2. rész 15. tétele szerint) sok más ideából tevődik össze, melyek

némelyike (a 2. rész 38. tételének köv. tétele szerint) adekvát, míg mások inadekvátak (a 2. rész 29. tételének köv. tétele szerint). Mindannak tehát, ami az elme természetéből következik, s aminek legközelebbi oka az elme, amely által azt meg kell érteni, szükségképpen adekvát vagy inadekvát ideából kell következnie. Ámde amennyiben az elmének inadekvát ideái vannak (e rész 1. tétele szerint), annyiban szükségképpen szenved. Az elme cselekedetei tehát csupán adekvát ideákból következnek, s az elme csak azért szenved, mert inadekvát ideái vannak. E. k. b.

Megjegyzés

Látjuk tehát, hogy a szenvedélyek csak annyiban vonatkoznak az elmére, amennyiben olyasmi van benne, ami tagadást foglal magában, vagyis amennyiben a természet részének tekintjük, amelyet magában és más részek nélkül nem lehet világosan és elkülönítetten fölfogni. S ily módon kimutathatnám, hogy a szenvedélyek éppúgy vonatkoznak az egyes dolgokra, mint az elmére, s más módon nem is foghatók föl. De én itt csupán az emberi elméről szándékozom írni.

4. TÉTEL

Minden dolog csak külső ok által semmisülhet meg.

Bizonyítás

Ez a tétel magától értetődik. Mert minden dolog definíciója állítja az illető dolog lényegét, de nem tagadja; vagyis tételezi a dolog lényegét, de nem szünteti meg. Amíg tehát csupán magát a dolgot, nem pedig a külső okokat vesszük szemügyre, nem találhatunk majd benne semmit, ami azt megsemmisíthetné. E. k. b.

5. TÉTEL

A dolgok annyiban ellentétes természetűek, azaz annyiban nem lehetnek meg ugyanabban a szubjektumban, amennyiben az egyik megsemmisítheti a másikat.

{146}

Bizonyítás

Ha ugyanis össze lehetne egyeztetni őket egymással, vagy együtt lehetnének ugyanabban a szubjektumban, akkor olyasmi lehetne egyazon szubjektumban, ami azt megsemmisíthetné, ez pedig (az előző tétel szerint) képtelenség. A dolgok tehát stb. E. k. b.

6. TÉTEL

Minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy létében megmaradjon.

Bizonyítás

Az egyes dolgok ugyanis moduszok, amelyek Isten attribútumait bizonyos és meghatározott módon fejezik ki (az 1. rész 25. tételének köv. tétele szerint), azaz (az 1. rész 34. tétele szerint) amelyek Isten hatóképességét, amelynél fogva Isten van és cselekszik, bizonyos és meghatározott módon fejezik ki. Másfelől egyetlen dolog sincs, amelyben olyasmi volna, ami megsemmisíthetné, vagyis ami létezését megszüntetné (e rész 4. tétele szerint); ellenkezőleg, ellenszegül mindennek, ami megszüntetheti létezését (az előző tétel szerint). S ezért, amennyire teheti, s amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy létében megmaradjon. E. k. b.

7. TÉTEL

Az a törekvés, amellyel minden dolog a maga létében megmaradni törekszik, semmi más, mint magának a dolognak valóságos lényege.

Bizonyítás

Minden dolog adott lényegéből szükségképpen következnek bizonyos dolgok (az 1. rész 36. tétele szerint), s a dolgok csak arra képesek, ami (az 1. rész 29. tétele szerint) szükségképpen következik meghatározott természetükből. Ezért minden dolognak az a hatóképessége, vagyis törekvése, amellyel akár egyedül, akár másokkal valamit cselekszik vagy cselekedni törekszik, azaz (e rész 6. tétele szerint) az a hatóképesség vagy törekvés, amellyel létében megmaradni törekszik, nem más, mint magának a dolognak adott vagy aktuális lényege. E. k. b.

8. TÉTEL

{147}

Az a törekvés, amellyel minden dolog a maga létében megmaradni törekszik, nem határolt, hanem meghatározatlan időt foglal magában.

Bizonyítás

Ha ugyanis korlátozott időt foglalna magában, amely meghatározná a dolog tartamát, akkor pusztán abból a hatóképességből, amelynél fogva a dolog létezik, az következne, hogy a dolog nem létezhetik a korlátozott időn túl, hanem meg kellene semmisülnie. Ámde ez (e rész 4. tétele szerint) képtelenség. Az a törekvés tehát, amellyel a dolog létezik, nem foglal magában meghatározott időt. Ellenkezőleg, minthogy (e rész 4. tétele szerint) ugyanannak a hatóképességnek

révén, amellyel már létezik, mindig folytatja létezését, ha külső ok meg nem semmisíti, ezért ez a törekvés meghatározatlan időt foglal magában. E. k. b.

9. TÉTEL

Az elme annyiban is, amennyiben ideái világosak és elkülönítettek, és annyiban is, amennyiben ideái zavarosak, létében megmaradni törekszik meghatározatlan tartamra, s e törekvésének tudatában is van.

Bizonyítás

Az elme lényege (amint e rész 3. tételében kimutattuk) adekvát és inadekvát ideákból áll, s ezért (e rész 7. tétele szerint) annyiban is, amennyiben adekvát, annyiban is, amennyiben inadekvát ideái vannak, a maga létében megmaradni törekszik: mégpedig (e rész 8. tétele szerint) meghatározatlan tartamra. Minthogy pedig (a 2. rész 23. tétele szerint) az elmének a testi affekciók ideái révén szükségképpen van tudata önmagáról, ennél fogva az elme (e rész 7. tétele szerint) tudatában van törekvésének. E. k. b.

Megjegyzés

Ezt a törekvést, ha csak az elmére vonatkozik, *akaratnak* nevezzük; de ha egyszerre vonatkozik az elmére és a testre, akkor *vágy* a neve. A vágy tehát nem más, mint maga az ember lényege, amelynek természetéből szükségszerűen következik mindaz, ami az ő fenn-tartását szolgálja; s ezért az ember determinálva is van rá, hogy
(148) mindazt megtegye. Azután vágy és kívánság között nincs más különbség, mint az, hogy a kívánságot többnyire csak annyiban alkalmazzák az emberek, amennyiben vágyaik tudatában vannak, s ennél fogva így lehet meghatározni: a kívánság vágy a vágy tudatával.

Világos ekképp mindebből, hogy nem azért törekszünk valamire, akarunk valamit, vágyódunk valamire, és kívánunk valamit, mert jónak ítéljük; hanem ellenkezőleg, azért ítélünk valamit jónak, mert törekszünk reá, akarjuk, vágyódunk reá, és kívánjuk.⁷

10. TÉTEL

Olyan idea, amely kizárja testünk létezését, nem lehet meg elménkben, hanem ellentétes vele.

Bizonyítás

Ami testünket megsemmisítheti, nem lehet meg benne (e rész 5. tétele szerint), s ezért az ilyen dolog ideája sem lehet meg Istenben, amennyiben testünk ideájával rendelkezik (a 2. rész 9. tételének köv. tétele szerint); azaz (a 2. rész 11. és 13. tétele szerint) ennek a dolognak ideája nem lehet meg elménkben; ellenkezőleg, mivel (a 2. rész 11. és 13. tétele szerint) az első dolog, ami az elme lényegét alkotja, a valósággal létező test ideája, ezért elménk törekvésének első és legfőbb dolga (e rész 7. tétele szerint) testünk létezésének állítása.⁸ S ezért az az idea, amely tagadja testünk létezését, ellentétes elménkel. E. k. b.

⁷ Egyezően Hobbeszal (*Leviatán*. 6.), s ellentétben Descartes-tal (*A lélek szenvedélyei*. II. 57. és 86.). Az „igazi jó” s a „legfőbb jó” fogalmának bevezetése persze ezt a képet összetettebbé teszi. Lásd a 4. rész előszavát, a *Tanulmány az értelem megjavításáról* bevezetőjét, valamint Boros 18–26., illetve 165–178. o.

⁸ Gebhardt minden modern fordítóval – Szemere Samuval is – megegyezően a következő változatot olvassa: *primum et praecipuum nostrae Mentis conatus est... Corporis nostri existentiam affirmare. A conatus* azonban Akkerman (65. o.) érvelésének megfelelően minden bizonnyal genitivus, s ezért a korábbi fordítást módosítani kellett.

11. TÉTEL

Ami testiünk cselekvőképességét növeli vagy csökkenti, elősegíti vagy gátolja, annak ideája elménk gondolkodóképességét növeli vagy csökkenti, elősegíti vagy gátolja.

Bizonyítás

Ez a tétel nyilvánvaló a 2. rész 7. tételéből vagy a 2. rész 14. tételéből is.

Megjegyzés

Látjuk tehát, hogy az elme nagy változásokat szenvedhet, s hol nagyobb, hol pedig kisebb tökéletességre mehet át, s épp ezek a ⁽¹⁴⁹⁾ szenvedélyek magyarázzák meg nekünk az öröm és szomorúság affektusát. Örömmön tehát a következőkben azt a szenvedélyt értem, amely által az elme nagyobb tökéletességre megy át, szomorúságon pedig azt a szenvedélyt, amely által az elme kisebb tökéletességre megy át. Az öröm affektusát továbbá az elmére és a testre egyszerre vonatkoztatva jókedvnek vagy vidámságnak nevezem, a szomorúság affektusát pedig fájdalomnak vagy melankóliának. De meg kell jegyeznünk, hogy jókedv és fájdalom akkor vonatkoznak az emberre, ha valamelyik részét jobban afficiálják a többinél, vidámság és búskomorság pedig akkor, ha valamennyi részét egyformán afficiálják. Hogy mi a kívánság, azt megmagyaráztam e rész 9. tételének megjegyzésében. E három affektuson kívül más elsődleges affektust nem ismerek el. A következőkben ugyanis ki fogom mutatni, hogy a többi ebből a háromból ered. De mielőtt továbbmegyek, szeretném e rész 10. tételét részletesebben kifejteni, hogy világosabban lássuk, milyen módon elentétes egy idea egy másik ideával.

A 2. rész 17. tételének megjegyzésében kimutattuk, hogy az az idea, amely az elme lényegét alkotja, addig foglalja magában a test

létezését, ameddig maga a test létezik. Azután abból, amit a 2. rész 8. tételének köv. tételében és ennek megjegyzésében kimutattunk, az következik, hogy elménk jelen létezése egyedül attól függ, hogy az elme magában foglalja a test valóságos létezését. Végül kimutattuk, hogy elménknek az a képessége, amellyel a dolgokat elképzei, s reájuk emlékezik, ugyancsak attól függ (lásd a 2. rész 17. és 18. tételét és ennek megjegyzését), hogy magában foglalja a test valóságos létezését. Mindebből az következik, hogy elménk jelen létezése és képzelőképessége megszűnik, mihelyt az elme nem állítja többé a test jelen létezését. Ámde az ok, amelyenél fogva az elme nem állítja többé a testnek ezt a létezését, nem lehet maga az elme (e rész 4. tétéle szerint), de nem lehet az sem, hogy a test megszűnik létezni. Mert az ok, amelyenél fogva (a 2. rész 6. tétéle szerint) az elme állítja a test létezését, nem az, hogy a test megkezdte létezését; s ugyanezen az alapon nem azért szűnik meg állítani a test létezését, mert a test létezése megszűnik, hanem (a 2. rész 17. tétéle szerint) ez olyan más ideából ered, amely kizárja testiünk, s következőleg elménk jelen létezését, s amely ennél fogva ellentétes azzal az ideával, amely elménk lényegét alkotja.

12. TÉTEL

{150}

Az elme, tőle telhetőleg, azt törekszik elképzelni, ami a test cselekvőképességét növeli vagy elősegíti.

Bizonyítás

Ameddig az emberi testet oly módon éri affekció, hogy az magában foglalja valamely külső test természetét, addig az emberi elme ezt a testet jelenvalóként fogja szemlélni (a 2. rész 17. tétéle szerint). Következőleg (a 2. rész 7. tétéle szerint), ameddig az emberi elme valamely külső testet jelenvalóként szemlél, azaz (ugyanazon 17. tétel

megjegyzése szerint) elképzel, addig az emberi testet oly módon éri affekció, hogy az magában foglalja ennek a külső testnek a természetét. És ezért, ameddig az elme azokat a dolgokat képzei el, amelyek testünk cselekvőképességét növelik vagy elősegítik, addig testünket oly módon éri affekció, hogy az cselekvőképességét növeli vagy elősegíti (lásd e rész 1. posztulátumát), s következőképp (e rész 11. tétele szerint), addig az elme gondolkodóképessége is növekszik vagy erősödik. S így (e rész 6. vagy 9. tétele szerint) az elme tőle telhetőleg ezeket a dolgokat törekszik elképzelni. E. k. b.

13. TÉTEL

Amikor az elme oly dolgokat képzel el, amelyek csökkentik vagy gátolják a test cselekvőképességét, akkor arra törekszik, hogy tőle telhetőleg olyan dolgokra emlékezzék, amelyek kizárják ama dolgok létezését.

Bizonyítás

Ameddig az elme ilyesmit képzel el, addig az elme és a test hatóképessége csökken vagy gátlást szenved (amint az előző tételben bebizonyítottuk). Mindamellet addig fogja ezt képzelni az elme, ameddig csak valami mást el nem képzel, ami (a 2. rész 17. tétele szerint) kizárja ennek jelen létezését; azaz (amint az imént kimutattuk) az elme és a test képessége addig csökken vagy szenved gátlást, amíg az elme mást nem képzel el, ami kizárja ennek létezését, s ezért az elme (e rész 9. tétele szerint) tőle telhetőleg törekszik majd azt képzelni, vagy reá emlékezni. E. k. b.

Ebből következik, hogy az elme irtózik olyasmit elképzelni, ami a maga és a test hatóképességét csökkenti vagy gátolja.

Megjegyzés

Világosan megértjük ebből, mi a szeretet, és mi a gyűlölet. A szeretet ugyanis: *öröm, amelyet egy külső ok ideája kísér, a gyűlölet pedig szomorúság, amelyet egy külső ok ideája kísér.* Látjuk azután, hogy az, aki szeret, szükségképp azon van, hogy szeretetének tárgya jelen legyen és megmaradjon; s viszont az, aki gyűlöl, azon van, hogy gyűlöletének tárgyát eltávolítsa és megsemmisítse. De minderről bővebben szölok a következőkben.

14. TÉTEL

Ha valamikor az elmét egyszerre érte két affektus, akkor, ha utóbb feltámad benne az egyik, a másik is fel fog benne támadni.

Bizonyítás

Ha az emberi testet valamikor két test egyszerre afficiálta, akkor, ha az elme utóbb elképzei az egyiket, nyomban emlékezni fog a másikra is (a 2. rész 18. tétele szerint). Ámde az elme elképzelései inkább testünk affektusait, mintsem a külső testek természetét mutatják (a 2. rész 16. tételének 2. köv. tétele szerint). Ha tehát a testet, s következőleg az elmét (lásd e rész 3. definícióját) valamikor két affektus egyszerre érte, akkor, ha utóbb föltámad benne az egyik, a másik is föl fog benne támadni. E. k. b.

15. TÉTEL

Minden dolog lehet esetlegesen öröm, szomorúság vagy kívánság oka.

Bizonyítás

Tegyük föl, hogy az elmét egyszerre két affektus éri, éspedig az egyik olyan, amely cselekvőképességét sem nem növeli, sem nem csökkenti, a másik pedig olyan, amely azt vagy növeli, vagy csökkenti (lásd e rész 1. posztulátumát). Az előző tételből nyilvánvaló, hogy (152) ha az elmét utóbb az afficiálja mintegy igaz oka által,⁹ amely (a feltevés szerint) önmagától sem nem növeli, sem nem csökkenti gondolkodóképességét, nyomban feltámad a másik is, amely növeli vagy csökkenti gondolkodóképességét, azaz (e rész 11. tételének megjegyzése szerint) öröm vagy szomorúság fogja afficiálni, s így ez a dolog nem önmaga révén, hanem esetlegesen válik majd öröm vagy szomorúság okává. S ugyanígy könnyen ki lehet mutatni, hogy ez a dolog esetlegesen kívánság oka is lehet. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Valamely dologot pusztán annál fogva szerethetünk vagy gyűlölhetünk, hogy az öröm vagy szomorúság olyan affektusával szemléltük, amelynek nem is hatóoka.

⁹ Akkerman (162. o.) javasolja az *illo a sua vera causa* helyett a NS alapján a *tanquam a sua vera causa* változatot.

Bizonyítás

Mert pusztán ennél fogva történik (e rész 14. tétele szerint), hogy az elmében, amikor utóbb elképzei ezt a dologot, az öröm vagy szomorúság affektusa támad, azaz (e rész 11. tételének megjegyzése szerint) hogy az elmének és a testnek hatóképessége nő vagy csökken stb., s következőleg (e rész 12. tétele szerint), hogy az elme ezt a dologot elképzei kívánja, vagy hogy (e rész 13. tételének köv. tétele szerint) irtózik tőle, azaz (e rész 13. tételének megjegyzése szerint) hogy szereti vagy gyűlöl. E. k. b.

Megjegyzés

Ebből megértjük, hogyan lehetséges, hogy valamit szeretünk vagy gyűlölünk anélkül, hogy okát ismernénk, hanem, amint mondani szokták, pusztán szimpátiából vagy antipátiából. És ide tartoznak azok a tárgyak, amelyek csak azért keltenek bennünk örömet vagy szomorúságot, mert valamiképp hasonlítanak oly tárgyakhoz, amelyek ugyanazokat az affektusokat szokták bennünk kelteni, amint majd a következő tételben kimutatom. Tudom ugyan, hogy azok a szerzők, akik először használták a szimpátia és antipátia szavakat, a dolgoknak bizonyos rejtett tulajdonságait akarták velük megjelölni; mégis azt hiszem, szabad rajtuk ismert vagy nyilvánvaló tulajdonságokat is értenünk.

16. TÉTEL

Szeretünk vagy gyűlölünk egy dologot pusztán azért, mert azt képzeljük róla, hogy hasonlít valamiben oly tárgyhöz, amely örömet vagy szomorúságot szokott kelteni az elmében, noha az, amiben hasonlít a tárgyhöz, nem (153) hatóoka ezeknek az affektusoknak.

Bizonyítás

Azt, ami hasonlít a tárgyhöz, magában a tárgyban (*a feltevés szerint*) az öröm vagy szomorúság affektusával szemléltük. Ha mármost (*e rész 14. tétele szerint*) annak képe afficiálja az elmét, nyomban föltámad benne az illető affektus is, s következésképp az a dolog, amelyben az affektust észre vesszük, esetlegesen lesz öröm vagy szomorúság oka (*e rész 15. tétele szerint*). Ennélfogva (*az előző köv. tétel szerint*) szeretni vagy gyűlölni fogjuk, noha az, amiben hasonlít a tárgyhöz, nem hatóoka ezeknek az affektusoknak. E. k. b.

17. TÉTEL

Ha azt képzeljük, hogy egy dolog, amely a szomorúság affektusát szokta bennünk kelteni, hasonlít valamiben olyan más dologhoz, amely éppoly nagy öröm affektusát szokta bennünk kelteni, akkor azt a dolgot egyszerre fogjuk gyűlölni is, szeretni is.

Bizonyítás

Ez a dolog ugyanis (*a feltevés szerint*) önmaga révén szomorúság oka, és (*e rész 13. tételének megjegyzése szerint*) amennyiben ezzel az affektussal képzeljük el, gyűlölni fogjuk. Ám amennyiben azt képzeljük róla, hogy hasonlít valamiben más olyan dologhoz, amely éppoly nagy öröm affektusát szokta bennünk kelteni, éppoly nagy öröm törekvésével fogjuk szeretni (*az előző tétel szerint*); s ezért azt a dolgot egyszerre fogjuk gyűlölni is, szeretni is. E. k. b.

Megjegyzés

Ezt a lelkiállapotot, amely tudniillik két ellentétes affektusból jön létre, a lélek ingadozásának nevezzük, amely úgy viszonylik az affektushoz, mint

a kételkedés a képzelethez (*lásd a 2. rész 44. tételének megjegyzését*); a kedély ingadozása és a kételkedés között csak mennyiségi különbség van. De meg kell jegyeznem, hogy az előző tételben a kedélynek ezen ingadozásait oly okokból származtattam, amelyek közül az egyik önmaga révén oka az egyik affektusnak, míg a másik véletlenül oka a másik affektusnak. Ezt azért tettem, mert így könnyebben lehetett levezetni az előző tételekből, nem pedig azért, mintha tagadnám, hogy a kedély ingadozásai többnyire oly tárgytól erednek, amely mind a két affektusnak hatóoka. Mert az emberi test (*a 2. rész 1. posztulátuma szerint*) igen sok különböző természetű individuumból tevődik össze, s ezért (*a 2. rész 1. axiómája szerint a 3. segéd-tétel után: lásd ezt a 2. rész 13. tétele után*) egy és ugyanaz a test igen sok és különböző módon afficiálhatja; s viszont mivel egy és ugyanaz a dolog sokféle módon afficiálható, ez a dolog a testnek egy és ugyanazt a részét is sok és különböző módon afficiálhatja. Ezekből könnyen megérthetjük, hogy egy és ugyanaz a tárgy sok ellentétes affektusnak lehet az oka. ⁽¹⁵⁴⁾

18. TÉTEL

Egy elmúlt vagy eljövendő dolog képe az örömnél vagy szomorúságnál ugyanazt az affektusát kelti az emberben, mint egy jelen levő dolog képe.

Bizonyítás

Ameddig az embert egy bizonyos dolog képe afficiálja, addig ezt a dolgot, még ha nem létezik is, jelenlevőként fogja szemlélni (*a 2. rész 17. tétele és ennek köv. tétele szerint*); s csak annyiban fogja elmúltnak vagy jövődönként képzelni, amennyiben a dolog képe az elmúlt vagy jövődő idő képével kapcsolatos (*lásd a 2. rész 44. tételének megjegyzését*). Ezért a dolog képe, magában tekintve, ugyanaz, akár a

jövő vagy elmúlt időre, akár a jelenre vonatkozik; azaz (a 2. rész 16. tételének 2. köv. tétele szerint) a test állapota, vagyis affektusa ugyanaz, akár elmúlt vagy jövő dologé a kép, akár jelen levő dologé; s ezért az öröm és szomorúság affektusa ugyanaz, akár elmúlt vagy jövő dologé a kép, akár jelen levő dologé. E. k. b.

1. megjegyzés

Egy dolgot annyiban nevezek itt elmúlnak vagy eljövendőnek, amennyiben afficiált vagy afficiálni fog bennünket; például amennyiben láttuk vagy látni fogjuk, amennyiben felüdített vagy fel fog üdíteni, amennyiben megsértett vagy meg fog sérteni. Mert amennyiben így képzeljük ezt a dolgot, annyiban állítjuk létezését; azaz testünkben nem támad olyan affektus, amely kizárja a dolog létezését, s ezért (a 2. rész 17. tétele szerint) testünket ennek a dolognak a képe ugyanazon a módon afficiálja, mintha maga a dolog volna jelen. Minthogy azonban többnyire megesik, hogy a tapasztaltabbak (155) ingadoznak, ameddig a dolgot mint jövendőt vagy elmúltat szemléljük, s legtöbbször kétségben vannak a dolog kimenetelére nézve (lásd a 2. rész 44. tételének megjegyzését), azért a dolgok efféle képeiből eredő affektusok nem annyira állandók, s többnyire megzavarják őket más dolgok képei, amíg csak az emberek biztosat nem tudnak a dolog kimeneteléről.

2. megjegyzés

Az imént mondottakból megértjük, mi a remény, a félelem, a biztosság, a kétségbeesés, a vígság és a lelkiismeret mardosása. A remény ugyanis állhatatlan öröm, amelyet valamely jövendő vagy elmúlt dolog képe kelt, ha e dolog kimenetelére nézvést kétségben vagyunk. A félelem ellenben állhatatlan szomorúság, amelyet ugyancsak egy kétséges kimenetelű dolog képe kelt. Ha azután a kétség eltűnik ezekből az affektusokból, a reményből biztosság, a félelemből kétségbeesés lesz; azaz öröm vagy

szomorúság, amely oly dolog képéből ered, amelytől féltünk, vagy amelyet reméltünk. A vígság: öröm, amely oly elmúlt dolog képéből ered, amelynek kimenetelét illetően kételkedtünk. Végül a lelkiismeret mardosása oly szomorúság, amely a vígság ellentéte.

19. TÉTEL

Aki elképzei annak megsemmisülését, amit szeret, elszomorodik; ha pedig megmaradását képzei el, örvendezik.

Bizonyítás

Az elme tőle telhetőleg azt igyekszik elképzelni, ami testének cselekvőképességét növeli vagy elősegíti (e rész 12. tétele szerint), azaz (e rész 13. tételének megjegyzése szerint) azt, amit szeret. Ámde a képzeletet az segíti elő, ami tételezi egy dolog létezését, s viszont az gátolja, ami kizárja egy dolog létezését (a 2. rész 17. tétele szerint). A dolgok oly képei tehát, amelyek tételezik a szeretett dolog létezését, elősegítik az elmének azt a törekvését, amellyel a szeretett dolgot elképzelni törekszik, azaz (e rész 11. tételének megjegyzése szerint) öröm által afficiálják az elmét; azok a képek ellenben, amelyek kizárják a szeretett dolog létezését, gátolják az elmének épp ezt a törekvését, azaz (ugyanazon megjegyzés szerint) szomorúság által afficiálják az elmét. Aki tehát elképzei annak megsemmisülését, amit szeret, elszomorodik stb. E. k. b.

20. TÉTEL

Aki elképzei annak megsemmisülését, amit gyűlöl, örvendezni fog.

(156)

Bizonyítás

Az elme (*e rész 13. tétele szerint*) azt törekszik elképzelni, ami kizárja oly dolgok létezését, amelyek csökkentik vagy gátolják a test cselekvőképességét, azaz (*ugyanazon tétel megjegyzése szerint*) azt törekszik elképzelni, ami kizárja oly dolgok létezését, amelyeket gyűlöl. S ezért oly dolog képe, amely kizárja annak létezését, amit az elme gyűlöl, elősegíti az elmének ezt a törekvését, azaz (*e rész 11. tételének megjegyzése szerint*) öröm által afficiálja az elmét. Aki tehát elképzelni annak megsemmisülését, amit gyűlöl, örvendezni fog. E. k. b.

21. TÉTEL

Aki elképzel, hogy öröm vagy szomorúság érte azt, amit szeret, az maga is örömet vagy szomorúságot fog érezni; s mind e két affektus aszerint lesz nagyobb vagy kisebb a szeretőben, amint a kettő nagyobb vagy kisebb a szeretett tárgyban.

Bizonyítás

Azoknak a dolgoknak a képei (*amint e rész 19. tételében bebizonyítottuk*), amelyek tételezik a szeretett dolog létezését, elősegítik az elmének azt a törekvését, amellyel magát a szeretett dologt elképzelni igyekszik. De az öröm tételezi az örömdetes dolog létezését, mégpedig annál inkább, minél nagyobb az öröm affektusa; mert ez (*e rész 11. tételének megjegyzése szerint*) átmenet a nagyobb tökéletességhez. A szeretett tárgy örömének képe tehát elősegíti a szeretőben az elme törekvését, azaz (*e rész 11. tételének megjegyzése szerint*) örömet kelt a szeretőben, mégpedig annál nagyobb örömet, minél nagyobb volt ez az affektus a szeretett tárgyban. Ez volt az első. Azután, amennyiben egy dologt szomorúság afficiál, annyiban megsemmisül, mégpedig annál inkább, minél nagyobb szomorúság éri (*e rész*

11. tételének ugyanazon megjegyzése szerint), s ezért (*e rész 19. tétele szerint*), aki elképzel, hogy szomorúság afficiálja azt, amit szeret, az maga is szomorúságot fog érezni, mégpedig annál nagyobb, minél nagyobb volt ez az affektus a szeretett tárgyban. E. k. b.

22. TÉTEL

{157}

Ha azt képzeljük valakiről, hogy örömet kelt egy dologban, amelyet szeretünk, akkor a szeretet affektusát fogjuk érezni iránta. Ha ellenben azt képzeljük róla, hogy szomorúságot kelt abban a dologban, akkor ellenkezőleg, a gyűlölet affektusát fogjuk érezni vele szemben.

Bizonyítás

Aki öröm vagy szomorúság által afficiál egy dologt, amelyet szeretünk, az (*az előző tétel szerint*) bennünket is öröm vagy szomorúság által afficiál, ha ugyanis elképzeljük, hogy az az öröm vagy szomorúság a szeretett dologt érte. Ez az öröm vagy szomorúság azonban (*föltevésünk szerint*) a külső ok ideájának kíséretében van bennünk. Ha tehát (*e rész 13. tételének megjegyzése szerint*) azt képzeljük valakiről, hogy örömet vagy szomorúságot kelt egy dologban, amelyet szeretünk, akkor a szeretet vagy a gyűlölet affektusát fogjuk érezni vele szemben. E. k. b.

Megjegyzés

A 21. tétel megmagyarázza nekünk, mi a részvét. Ezt így határozhatjuk meg: *másnak baján támadt szomorúság*. Azt azonban nem tudom, hogyan kellene nevezni azt az örömet, amelyet más ember java kelt. Továbbá a szeretetet az iránt, aki mással jót teti, *jóindulatnak*, ellenben a gyűlöletet az ellen, aki másnak rosszat tett, *felháborodásnak* fogjuk nevez-

ni. Végül meg kell jegyeznünk, hogy nemcsak oly dolgok iránt vagyunk részvéttel, amelyeket szerettünk (*amint a 21. tételben kimutattuk*), hanem olyanok iránt is, amelyek iránt előbb semminemű affektussal nem voltunk, hacsak hozzánk hasonlónak ítéljük őket (*amint alább kimutatom*). Ezért jóindulattal vagyunk az iránt is, aki jót tett a hozzánk hasonlónak, s ellenkezőleg, felháborodunk az ellen is, aki a hozzánk hasonlónak kárt okozott.

23. TÉTEL

Aki elképzei, hogy szomorúság afficiálta azt, amit gyűlöl, örvendezni fog; ha ellenben azt képzei róla, hogy öröm afficiálta, el fog szomorodni: s mind a két affektus nagyobb vagy kisebb lesz aszerint, hogy az ellentétes affektus nagyobb vagy kisebb abban, amit gyűlölünk.

{158}

Bizonyítás

Amennyiben szomorúság afficiálja a gyűlölt dolgot, annyiban megsemmisül, mégpedig annál inkább, minél nagyobb szomorúság éri (*e rész 11. tételének megjegyzése szerint*). Aki tehát (*e rész 20. tétele szerint*) elképzei, hogy szomorúság afficiálja azt a dolgot, amelyet gyűlöl, az, ellenkezőleg, örvendezni fog; mégpedig annál nagyobb örömmel, minél nagyobb az ő elképzelése szerint az a szomorúság, amely a gyűlölt dolgot érte. Ez volt az első. Azután, az öröm tételézi az örvendétes dolog létezését (*e rész 11. tételének ugyanazon megjegyzése szerint*), mégpedig annál inkább, minél nagyobbak gondoljuk el az örömet. Ha valaki elképzei, hogy öröm afficiálta azt, akit gyűlöl, ez az elképzelés (*e rész 13. tétele szerint*) gátolni fogja törekvését; ~~azaz~~ (*e rész 11. tételének megjegyzése szerint*) azt, aki gyűlöl, el fogja szomorítani stb. E. k. b.

Megjegyzés

Ez az öröm aligha lehet tiszta, és aligha lehet lelki meghasonlás nélkül. Mert (*amint e rész 27. tételében mindjárt bebizonyítom*) amennyiben az ember a hozzá hasonlóról azt képzei, hogy szomorúság afficiálja, annyiban el kell szomorodnia; s ellenkezőleg, örülnie kell, ha azt képzei, hogy öröm éri. De itt csak a gyűlöletet vesszük szemügyre.

24. TÉTEL

Ha azt képzei valakiről, hogy öröm által afficiálja azt a dolgot, amelyet gyűlölünk, ellene is gyűlöletet fogunk érezni. Ha ellenben azt képzei róla, hogy szomorúság által afficiálja azt a dolgot, szeretetet fogunk érezni iránta.

Bizonyítás

Ezt a tételt ugyanúgy bizonyítjuk, mint e rész 22. tételét. Lásd ezt.

Megjegyzés

A gyűlöletnek ezek és hasonló affektusai az irigységhez tartoznak; ez ennél fogva maga a gyűlölet, amennyiben úgy tekintjük, hogy arra készteti az embert, hogy örvendjen más baján, s viszont szomorkodjék más javán.

{159}

25. TÉTEL

Magunkról és olyan dolgokról, amelyeket szeretünk, állítani töreksziünk mindazt, amiről azt képzei, hogy bennünket vagy a szeretett dolgot öröm által afficiálja; viszont tagadni töreksziünk mindazt, amiről azt képzei, hogy bennünket vagy a szeretett dolgot szomorúság által afficiálja.

Bizonyítás

Amiről azt képzeljük, hogy a szeretett dologban az öröm vagy a szomorúság affektusát ébreszti, öröm vagy szomorúság által afficiál bennünket is (*e rész 21. tétele szerint*). Ámde az elme (*e rész 12. tétele szerint*) tőle telhetőleg arra törekszik, hogy azt, ami bennünk örömet kelt, elképzelje, azaz (*a 2. rész 17. tétele és ennek köv. tétele szerint*) mint jelenvalót szemlélje; s viszont (*e rész 13. tétele szerint*), hogy kizárja annak létezését, ami bennünk szomorúságot kelt. Ennélfogva magunkról és olyan dolgokról, amelyeket szeretünk, állítani törekszünk mindazt, amiről azt képzeljük, hogy bennünk vagy a szeretett dologban örömet kelt és viszont. E. k. b.

26. TÉTEL

Oly dologról, amelyet gyűlölünk, állítani törekszünk mindazt, amiről azt képzeljük, hogy azt a dolgot szomorúság által afficiálja, s viszont tagadni törekszünk mindazt, amiről azt képzeljük, hogy öröm által afficiálja.

Bizonyítás

Ez a tétel e rész 23. tételéből következik, valamint az előző a 21.-ből.

Megjegyzés

Ezekből látjuk, mily könnyen megesik, hogy az ember magát és a szeretett dolgot többre tartja a kelleténél, s viszont azt, amit gyűlöl, kevesebbre tartja a kelleténél. Ezt a képzelődést, ha magára az emberre vonatkozik, aki a kelleténél többre tartja magát, gőgnek nevezzük, s ez az őrütség egy neme; mert az ilyen ember nyitott szemmel azt álmodja, hogy meg is teheti mindazt, amit pusztán

képzeletében teljesít, s amit ezért valóságosnak tekint, s elbizakodik miatta, amíg csak el nem tudja képzelni azt, ami kizárja képzelődéseinek megvalósulását, és korlátozza az ő cselekvőképességét. A gőg tehát az az öröm, amely abból ered, hogy az ember önmagát többre tartja a kelleténél. Azt az örömet pedig, amely abból ered, hogy az ember mást többre tart a kelleténél, túlbecsülésnek nevezzük. Végül lebecsülésnek nevezzük azt az örömet, amely abból ered, hogy az ember mást kevesebbre tart a kelleténél. ^{160}

27. TÉTEL

Ha azt képzeljük, hogy egy hozzánk hasonló dolgot, amely iránt semminemű affektussal nem viseltettünk, valamely affektus afficiál, már pusztán ezáltal bennünket is ehhez hasonló affektus afficiál.

Bizonyítás

A dolgok képei az emberi test affekciói, amelyeknek ideái a külső testeket jelenvalóként jelenítik meg előttünk (*a 2. rész 17. tételének megjegyzése szerint*); azaz (*a 2. rész 16. tétele szerint*) amelyeknek ideái testünk természetét s egyúttal a külső test jelenvaló természetét foglalják magukban. Ha tehát a külső test természete hasonló a mi testünk természetéhez, akkor az elképzelt külső test ideája magában foglalja majd testünknek egy affekcióját, amely hasonló a külső test affekciójához. Következésképpen, ha elképzeljük, hogy valakit, aki hozzánk hasonló, valamely affektus afficiál, ez az elképzelés testünknek ehhez az affektushoz hasonló affekcióját fogja kifejezni. Ezért, ha azt képzeljük, hogy egy hozzánk hasonló dolgot valamely affektus afficiál, akkor bennünket is afficiál egy hozzá hasonló affektus. Ha azonban gyűlölünk egy hozzánk hasonló dolgot, akkor (*e rész 23. tétele szerint*) vele ellentétes, nem pedig hasonló affektus afficiál bennünket. E. k. b.

Megjegyzés

Az affektusoknak ezt az utánérzését, ha a szomorúságra vonatkozik, *részvétnak* nevezzük (lásd erről e rész 22. tételének megjegyzését); de a kívánságra vonatkoztatva *versengés* a neve, ami tehát nem egyéb, mint *valamely dologra irányuló kívánság, amely úgy támad bennünk, hogy azt képzeljük, más, hozzánk hasonlóknak ugyanaz a kívánság van meg.*

1. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ha valakiről, aki iránt semminemű affektussal nem viseltettünk, elképzeljük, hogy öröm által afficiál egy hozzánk hasonló dolgot, a szeretet affektusa ébred bennünk iránta. Ha ellenben azt képzeljük róla, hogy szomorúságot keltett abban a dologban, gyűlölet támad bennünk ellene.

{161}

Bizonyítás

Ezt a tételt éppúgy bizonyítjuk az előzőből, mint a 22. tételt a 21. tételből.

2. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ami iránt részvétet érzünk, azt nem gyűlölhetjük amiatt, hogy nyomorúsága szomorúságot kelt bennünk.

Bizonyítás

Mert ha ezért gyűlölhethetnénk, akkor (e rész 23. tétele szerint) örülnénk szomorúságának, de ez ellenkezik a feltevessel.

3. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ami iránt részvétet érzünk, azt tőlünk telhetőleg törekszünk megszabadítani a nyomorúságtól.

Bizonyítás

Ami szomorúságot kelt egy dologban, amely iránt részvétet érzünk, bennünk is hasonló szomorúságot kelt (az előző tétel szerint); s azért mindazt elgondolni törekszünk, ami megszünteti annak a dolognak létezését, vagyis ami azt megsemmisíti (e rész 13. tétele szerint), azaz (e rész 9. tétele szerint) azon leszünk, hogy megsemmisítsük, vagyis megsemmisítésére determináltatunk. S ezért, ami iránt részvétet érzünk, azt nyomorúságától megszabadítani törekszünk. E. k. b.

Megjegyzés

Ezt a jötevesre törekvő akaratot vagy vágyat, amely abból ered, hogy részvétet vagyunk az iránt a dolog iránt, amellyel jót akarunk tenni, *jóakaratnak* nevezzük; ez tehát nem más, mint *részvétekből eredő kívánság*. Különböztetve a szeretetről és gyűlöletről az iránt, aki jót vagy rosszat tesz azzal a dologgal, amelyet hozzánk hasonlóknak képzelünk, lásd e rész 22. tételének megjegyzését.

28. TÉTEL

Mindannak megvalósítására törekszünk, amiről azt képzeljük, hogy örömet okoz; ellenben mindannak elhárítására vagy megsemmisítésére törekszünk, amiről azt képzeljük, hogy ellenkezik az örömmel, vagy szomorúságot okoz.

Bizonyítás

Amiről azt képzeljük, hogy örömet okoz, azt tőlünk telhetőleg elképzelni törekszünk (*e rész 12. tétele szerint*), azaz (*a 2. rész 17. tétele szerint*) igyekszünk azt tőlünk telhetőleg jelenvalóként, vagyis aktuálisan létezőként szemlélni. De az elme törekvése, vagyis hatóképessége a gondolkodásban egyenlő, és természet szerint együtt jár a test törekvésével, vagyis hatóképességével a cselekvésben (*amint világosan következik a 2. rész 7. tételének köv. tételéből és a 11. tétel köv. tételéből*); feltétlenül törekszünk tehát arra, hogy az létezzék, vagyis (*ami e rész 9. tételének megjegyzése szerint ugyanaz*) kívánjuk és akarjuk. Ez volt az első. Azután, ha elképzeljük, hogy amit a szomorúság okának hiszünk, azaz (*e rész 13. tételének megjegyzése szerint*) amit gyűlölünk, megsemmisül, örvendezni fogunk (*e rész 20. tétele szerint*), s ezért (*e tétel első fele szerint*) megsemmisítésére, vagyis (*e rész 13. tétele szerint*) magunktól való eltávolítására törekszünk, hogy ne jelenvalóként szemléljük. Ez volt a második. Tehát mindannak megvalósítására törekszünk, amiről azt képzeljük stb. E. k. b.

29. TÉTEL

Arra is törekszünk, hogy megtegyük mindazt, amiről azt képzeljük, hogy az emberek¹⁰ örömmel látják, ellenben irtózunk megtenni azt, amiről azt képzeljük, hogy az emberek irtóznak tőle.

¹⁰ Spinoza jegyzete: „Emberekben itt és a következőkben olyan embereket kell érteni, akik iránt semminemű affektussal sem viseltetünk.”

Bizonyítás

Ha azt képzeljük, hogy az emberek valamit szeretnek vagy gyűlölnek, azt épp ezért mi is szeretni vagy gyűlölni fogjuk (*e rész 27. tétele szerint*); azaz (*e rész 13. tételének megjegyzése szerint*) már csak ezért is örülni vagy szomorkodni fogunk annak a dolognak jelenléte miatt. Ezért (*az előző tétel szerint*) arra törekszünk, hogy megtegyük mindazt, amiről azt képzeljük, hogy az emberek szeretik vagy örömmel látják stb. E. k. b.

Megjegyzés

Ezt a törekvést, hogy megtegyünk vagy ne tegyünk meg valamit, pusztán csak azért, hogy tetszésre leljünk az embereknél, *becsvágy*-nak nevezzük, főleg ha oly mértéktelenül törekszünk a tömeg tetszésére, hogy a magunk vagy másnak kárára teszünk vagy nem teszünk meg valamit; különben *emberségnek* szokták nevezni. Azután az örömet, amellyel elképzeljük, hogy másvalaki cselekedetével bennünket gyönyörködtetni törekedett, *dicséretnek* nevezzük. Azt a szomorúságot pedig, amellyel, ellenkezőleg, elfordulunk valakinek cselekedetétől, *gáncsnak* nevezzük. {163}

30. TÉTEL

Ha valaki olyasmint tett, amiről azt képzei, hogy örömet kelt a többiekben, örömet fog érezni, amelyet saját magának mint az öröm okának ideája kísér, azaz örömmel fogja önmagát szemlélni. Ha ellenben olyasmint tett, amiről azt képzei, hogy szomorúságot kelt a többiekben, szomorúsággal fogja önmagát szemlélni.

Bizonyítás

Aki azt képzei, hogy örömet vagy szomorúságot kelt a többiekben, abban épp ezáltal (*e rész 27. tétele szerint*) öröm vagy szomorúság támad. Minthogy pedig az ember (*a 2. rész 19. és 23. tétele szerint*) olyan affekciók révén van önmagának tudatában, amelyek cselekvésre determinálják, azért, ha valaki olyasmit tett, amiről azt képzei, hogy örömet kelt a többiekben, örömet fog érezni önmagának mint az öröm okának tudatában, vagyis örömmel fogja önmagát szemlélteni, s megfordítva. E. k. b.

Megjegyzés

Minthogy a szeretet (*e rész 13. tételének megjegyzése szerint*) öröm, amelyet valamely külső ok ideája kísér, a gyűlölet pedig szomorúság, amelyet ugyancsak valamely külső ok ideája kísér, ezért az öröm és a szomorúság, amelyről itt szó van, a szeretet és gyűlölet egy faja. De mivel a szeretet és a gyűlölet külső tárgyakra vonatkozik, ezért ezeket az affektusokat más névvel fogjuk jelölteni; az örömet, amelyet valamely belső¹¹ ok ideája kísér, *dicsőségnek*; a szomorúságot pedig mint ennek ellentétét, *szégyennek* fogjuk nevezni: amikor ugyanis az öröm vagy a szomorúság abból ered, hogy az ember azt hiszi: dicsérik vagy gáncsolják őt. Egyébként az örömet, amelyet valamely belső ok ideája kísér, *önmagával való megelégedésnek*, a vele ellentétes szomorúságot *megbánásnak* fogom nevezni. Mivel továbbá (*a 2. rész 17. tételének köv. tétele szerint*) megtörténhetik, hogy az öröm, amelyet valaki, elképzelése szerint, másokban kelt, csak képzeletbeli, és (*e*

¹¹ Az OP, a NS és Gebhardt kiadása háromféleképp vélekedik arról, hogy itt és három sorral később a „belső” vagy a „külső” okokról van szó. Curley Akkermant követve a NS megoldását fogadja el. Aprólékos érvelése (511. o.) engem is meggyőzött, mindkét helyen „belső” okot írtam.

rész 25. tétele szerint) magáról mindenki mindazt elképzelni törekszik, amiről azt képzei, hogy benne örömet kelt: ezért könnyen ⁽¹⁶⁴⁾ lehetséges, hogy a dicsvágyó gőgössé lesz, s azt képzei, hogy mindenkinek kellemes, holott mindenkinek terhére van.

31. TÉTEL

Ha azt képzeljük, hogy valaki szeret, kíván vagy gyűlöl valamit, amit magunk is szeretünk, kívánunk vagy gyűlölünk, akkor azt a dolgot már ezért is annál állhatatosabban fogjuk szeretni stb. Ha ellenben azt képzeljük, hogy valaki irtózik attól, amit szeretünk, vagy megfordítva [NS: hogy szereti azt, amit mi gyűlölünk], a lélek ingadozását fogjuk elszenvedni.

Bizonyítás

Ha azt képzeljük, hogy valaki szeret valamit, már pusztán ezért mi is szeretni fogjuk azt (*e rész 27. tétele szerint*). Ámde föltesszük, hogy már enélkül is szeretjük. A szeretethez tehát új ok is járul, amely táplálja; s így azt, amit szeretünk, annál állhatatosabban fogjuk szeretni. Azután, ha azt képzeljük, hogy valaki irtózik valamitől, már ez okból mi is irtózni fogunk tőle (*ugyanezen tétel szerint*). Ám ha feltesszük, hogy ugyanakkor szeretjük is, akkor egy időben fogjuk szeretni és fogunk irtózni tőle, vagyis (*lásd e rész 17. tételének megjegyzését*) a lélek ingadozását fogjuk elszenvedni. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből és e rész 28. tételéből az következik, hogy mindenki tőle telhetőleg azon van, hogy mindenki más is szeresse, amit ő szeret, s gyűlölje, amit ő gyűlöl. Ezért mondja a költő:

Együtt reméljünk, együtt féljünk, mi szeretők;
Vasból van, aki szereti azt, amit otthagy a másik.¹²

Megjegyzés

Ez a törekvés: elérni azt, hogy mindenki helyeselje, amit az ember maga szeret vagy gyűlöl, valójában becsvágy (lásd e rész 29. tételének magyarázatát). Ezért látjuk, hogy mindenki természetsszerűleg azt kívánja, hogy a többiek az ő gondolkodásmódja szerint éljenek, s mialatt ezt mind egyformán kívánják, mind egyformán egymás útjában állnak, s mialatt mindenki mindenkinek dicséretére, vagyis szeretetére törekszik, kölcsönösen meggyűlölnek egymást.

{165}

32. TÉTEL

Ha valakiről azt képzeljük, hogy öröme telik egy dologban, amelynek csak egy ember lehet a birtokosa, arra fogunk törekedni, hogy ne jusson annak a dolognak a birtokába.

¹² Szemere Samu eredeti fordítása (amiként az Alexander–Balogh-féle is) a spinozai kontextusnak megfelelően adja vissza az eredetit, Ovidius *Amores*-éből a II. rész 19. versét, amelyben Spinoza az 5. és a 4. verssort fölcserélte. Karinthy Gábor műfordítása a *siniit* szónak az „enged” értelmére helyezi a hangsúlyt:

Balga te, ha néked nem kell a menyecske, vigyázz rá
S őrizd énnékem, jobb szeretem magam úgy.
Nem tetszik, mi szabad, s mi tilos, vágyunk az után tör.
Hogyha, akit nem tilt tőled a férj, szereted,
Vas vagy. Féljünk és bízzunk mi, szerelmesek, egyképp
S éltsessék vágyunk olykor balsikerek.

A kiemelt, Spinoza által idézett sorok az eredetiben: „*Ferreus est, si quis, quod siniit alter, amat / Speremus pariter, pariter metuamus amantes...*” A fordítást lásd P. Ovidius Naso *Szerelmei*. Budapest, Officina, 1943, 126–127. o.

Bizonyítás

Ha azt képzeljük, hogy valakinek öröme telik egy dologban, akkor (e rész 27. tétele és 1. köv. tétele szerint) már ezért is szeretni fogjuk ezt a dolgot, s kívánni fogjuk, hogy örülhessünk neki. Ámde (a feltevés szerint) most azt képzeljük, hogy ennek az örömmnek útját állja az, hogy a másinak épp ebben a dologban telik öröme. Arra fogunk tehát törekedni (e rész 28. tétele szerint), hogy ne jusson birtokába. E. k. b.

Megjegyzés

Látjuk tehát, hogy az emberi természet alkata többnyire olyan, hogy részvétellel vagyunk azok iránt, akiknek rossz sorsuk van, s irigykedünk azokra, akiknek jól megy dolguk, mégpedig (az előbbi tétel szerint) annál nagyobb gyűlölettel irigykedünk, minél jobban szeretjük azt, ami elképzelésünk szerint másnak a birtokában van. Azt is látjuk, hogy az emberi természetnek ugyanabból a sajátosságából, amelyből az következik, hogy az emberek részvevők, következik az is, hogy irigyek és becsvágyók. Végül ha magát a tapasztalatot kérdezzük, azt látjuk, hogy ugyancsak igazolja ezt, főképpen ha ifjúkorunkat vesszük szemügyre. Mert azt tapasztaljuk, hogy a gyermekek, minthogy testük mintegy állandó egyensúlyban van, csupán azért nevetnek vagy sírnak, mivel másokat nevetni vagy sírni látnak. Ezenkívül, amit másoknál látnak, azt mindjárt utánozni óhajtják, s végül mindazt maguknak kívánják, amiről azt képzelik, hogy mások gyönyörködnek benne: tudniillik azért, mert, mint mondtuk, a dolgok képei az emberi testnek affekciói, vagyis módok, amelyeken külső okok az emberi testet afficiálják, és arra készítetik, hogy ezt vagy azt megtegye.

33. TÉTEL

Ha szeretünk egy hozzánk hasonló dolgot, tőlünk telhetőleg azt törekszünk elérni, hogy viszonszeressen bennünket.

Bizonyítás

Ha szeretünk egy dolgot, tőlünk telhetőleg inkább ezt a dolgot igyekszünk elképzelni, mint másokat *(e rész 12. tétele szerint)*. Ha ⁽¹⁶⁶⁾ tehát a dolog hozzánk hasonló, arra törekszünk, hogy inkább keltünk benne örömet, mint másokban *(e rész 29. tétele szerint)*, vagyis tőlünk telhetőleg azt igyekszünk elérni, hogy a szeretett dologban öröm keletkezzék, amelyet a magunk ideája kísér, azaz *(e rész 13. tételének megjegyzése szerint)* hogy viszonszeressen bennünket. E. k. b.

34. TÉTEL

Minél nagyobbak képzeljük a szeretett dologban az irántunk támadt affektust, annál nagyobb dicsőséget érzünk.

Bizonyítás

Mi *(az előző tétel szerint)* tőlünk telhetőleg azon vagyunk, hogy a szeretett dolog viszonszeressen bennünket; azaz *(e rész 13. tételének megjegyzése szerint)* hogy a szeretett dologban öröm támadjon, amelyet a magunk ideája kísér. Minél nagyobbak képzeljük tehát a szeretett dologban az irántunk támadt örömet, annál nagyobb támogatást nyer ez a törekvésünk, azaz *(e rész 11. tétele és e tétel megjegyzése szerint)* annál nagyobb öröm támad bennünk. De mint-hogy azért örülünk, mert más hozzánk hasonlóban örömet keltet-

35. TÉTEL

Ha valaki azt képzei, hogy a szeretett dolog ugyanolyan vagy szorosabb baráti kötelékkel fűz magához másvalakit, mint aminővel ő egyedül bírta eddig, gyűlölni fogja a szeretett dolgot, és irigyelni azt a másikat.

Bizonyítás

Minél nagyobbak képzei valaki a szeretett dologban az iránta való szeretetet, annál büszkébb lesz *(az előző tétel szerint)*, azaz *(e rész 30. tételének megjegyzése szerint)* annál jobban fog örülni. Ezért *(e rész 28. tétele szerint)* tőle telhetően azt törekszik majd elképzelni, hogy a szeretett dolog minél szorosabban kapcsolódjék hozzá; s ez a törekvés, vagyis vágy csak fokozódik, ha azt képzei, hogy másvalaki ugyanazt kívánja magának *(e rész 31. tétele szerint)*. Ámde a feltevés ⁽¹⁶⁷⁾ az, hogy ezt a törekvést, vagyis vágyat gátolja magának a szeretett dolognak képe, amelyet annak a képe kísér, akit a szeretett dolog magához fűz. Benne tehát *(e rész 11. tételének megjegyzése szerint)* épp ezáltal szomorúság támad, s ezt kíséri a szeretett dolognak ideája mint ok, s egyszersmind ama másiknak a képe: azaz *(e rész 13. tételének megjegyzése szerint)* gyűlölet támad benne a szeretett dolog s egyúttal ama másik ellen *(e rész 13. tételének köv. tétele szerint)*, amelyre ennél fogva *(e rész 23. tétele szerint)* irigykedni fog, mert gyönyörködik a szeretett dologban. E. k. b.

Megjegyzés

Ezt az irigységgel kapcsolatos gyűlöletet a szeretett dolog ellen, *féltékenységnek* nevezzük. Ez tehát nem más, mint a lélek ingadozása, amely egyszerre támad szeretetből és gyűlöletből, s amelyet másvalakinek ideája kísér, akit irigyelünk. Azonkívül ez a gyűlölet a szeretett dolog iránt annál nagyobb lesz, minél nagyobb az az öröm, amelyet a féltékenyben a szeretett dolog viszonszeretete szokott kelteni, s minél nagyobb az az affektus is, amely által az iránt afficiáltatott, akiről azt képzei, hogy a szeretett dolgot magához kapcsolja. Mert ha gyűlölte őt, a szeretett dolgot (*e rész 24. tétele szerint*) már azért is gyűlölni fogja, mivel elképzei, hogy abban keltett örömet, amit maga gyűlöl, de azért is (*e rész 15. tételének köv. tétele szerint*), mert kénytelen a szeretett dolog képét összekötni annak képével, akit gyűlöl. Ez az ok többnyire a nő iránti szerelem esetében fordul elő. Mert aki elképzei, hogy akit szeret, másnak adja oda magát, az nemcsak el fog szomorodni amiatt, hogy vágya gátlást szenved, hanem irtózni is fog a szeretett dologtól, mert képével kénytelen valakinek nemi részeit és kiürüléseit összekötni. Hozzájárul ehhez végül az is, hogy a féltékenyt nem azzal az arccal fogadja a szeretett dolog, amelyet neki rendszerint mutat, s így ez is elszomorítja a szeretőt – amint mindjárt megmutatom.

36. TÉTEL

Aki emlékezik egy dologra, amelyben egyszer gyönyörködött, ugyanolyan körülmények között akar birtokába jutni, mint amikor először gyönyörködött benne.

Bizonyítás

Mindaz, amit az ember együtt látott azzal a dologgal, amely őt gyönyörködtette, számára (*e rész 15. tétele szerint*) esetlegesen öröm

oka lesz. Ezért (*e rész 28. tétele szerint*) mindennek birtokába akar jutni azzal együtt, ami gyönyörködtette, vagyis birtokába akar jutni a dolognak mindazokkal a körülményekkel együtt, amelyek között először gyönyörködött benne. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ha tehát a szerető megtudja, hogy e körülmények valamelyike hiányzik, elszomorodik.

Bizonyítás

Mert amennyiben megtudja, hogy valamelyik körülmény hiányzik, annyiban olyasmit képzel el, ami kizárja annak a dolognak létezését. Minthogy pedig (*az előző tétel szerint*) szeretetből vágyódik arra a dologra vagy körülményre, ezért (*e rész 19. tétele szerint*) amennyiben azt képzei, hogy hiányzik, elszomorodik. E. k. b.

Megjegyzés

Ezt a szomorúságot, amennyiben a szeretett dolog távollétére vonatkozik, *vágyódásnak* nevezzük.

37. TÉTEL

Egy kívánság, amely szomorúságból vagy örömből, gyűlöletből vagy szeretetből fakad, annál nagyobb, minél nagyobb az affektus.

Bizonyítás

A szomorúság csökkenti vagy gátolja az ember cselekvőképességét (*e rész 11. tételének megjegyzése szerint*), azaz (*e rész 7. tétele szerint*) csökkenti vagy gátolja azt a törekvést, amellyel az ember létében megmaradni törekszik. Ezért (*e rész 5. tétele szerint*) ellentétes e törekvéssel, s akit szomorúság ért, mindenképp csak azon van, hogy eltávolítsa a szomorúságot. Ámde (*a szomorúság definíciója szerint*) minél nagyobb a szomorúság, az ember cselekvőképességének annál nagyobb részével kell szembeszállnia. Minél nagyobb tehát a szomorúság, annál nagyobb cselekvőképességgel törekszik majd az ember a szomorúság eltávolítására; azaz (*e rész 9. tételének megjegyzése szerint*) annál erősebb kívánsággal, vagyis vágygal törekszik a szomorúság eltávolítására. Azután, minthogy az öröm (*e rész 11. tételének ugyanezen megjegyzése szerint*) növeli vagy elősegíti az ember cselekvőképességét, ezen a módon könnyen bebizonyítható, hogy az az ember, akit öröm ér, azt kívánja leginkább, hogy megtartsa ⁽¹⁶⁹⁾örömét, mégpedig annál nagyobb kívánsággal, minél nagyobb az öröm. Végül minthogy a gyűlölet és szeretet maguk az öröm és szomorúság affektusai, ebből ugyanazon a módon az következik, hogy a törekvés, vágy vagy kívánság, amely gyűlöletből vagy szeretetből fakad, annál nagyobb lesz, minél nagyobb a gyűlölet és szeretet. E. k. b.

38. TÉTEL

Ha valaki gyűlölni kezdi a szeretett dolgot úgy, hogy szeretete teljesen megszűnik, egyenlő ok mellett nagyobb gyűlölettel fordul majd ellene, mint ha sohasem szeretete volna, és pedig annál nagyobb gyűlölettel, minél nagyobb volt azelőtt a szeretete.

Bizonyítás

Mert ha valaki gyűlölni kezdi azt a dolgot, amelyet szeret, több vágya szenved gátlást, mint ha nem szeretete volna. Mert a szeretet oly öröm (*e rész 13. tételének megjegyzése szerint*), amelyet az ember tőle telhetőleg (*e rész 28. tétele szerint*) megtartani törekszik, mégpedig (*ugyanazon megjegyzés szerint*) olyképpen, hogy a szeretett dolgot mint jelenlevőt szemléli, s tőle telhetőleg (*e rész 28. tétele szerint*) örömet kelt benne. S ez a törekvés (*az előző tétel szerint*) annál nagyobb, minél nagyobb a szeretet, valamint a törekvés arra, hogy a szeretett dolog őt viszonzzeresse (*lásd e rész 33. tételét*). Ámde ezeket a törekvéseket gátolja a gyűlölet a szeretett tárgy ellen (*e rész 13. tételének köv. tétele és a 23. tétel szerint*). A szerető tehát (*e rész 11. tételének megjegyzése szerint*) ezért is szomorúságot fog érezni, mégpedig annál nagyobb, minél nagyobb volt a szeretete. Azaz, azon a szomorúságon kívül, amely a gyűlölet oka volt, más szomorúság támad abból, hogy szeretete a dolgot, s következésképp a szomorúságnak nagyobb affektusával fogja a szeretett dolgot szemlélni, azaz (*e rész 13. tételének megjegyzése szerint*) nagyobb gyűlölettel fordul majd ellene, mint ha nem szeretete volna, mégpedig annál nagyobb gyűlölettel, minél nagyobb volt a szeretete. E. k. b.

39. TÉTEL

Aki gyűlöl valakit, arra törekszik, hogy bajt okozzon neki, hacsak nem fél attól, hogy ebből neki magának baja támad; s megfordítva, aki szeret valakit, ugyanazon törvény szerint arra törekszik, hogy jót tegyen vele.

{170}

Bizonyítás

Gyűlölni valakit annyi (*e rész 13. tétele szerint*), mint azt képzelni róla, hogy szomorúság oka; s ezért (*e rész 18. tétele szerint*) az, aki gyűlöl valakit, ezt eltávolítani vagy megsemmisíteni törekszik. De ha attól fél, hogy magára nézve ebből nagyobb szomorúság vagy (ami ugyanaz) valami nagyobb baj származik, s azt hiszi, hogy elkerülheti ezt, ha annak, akit gyűlöl, nem okozza az ellene kiesztelt bajt, akkor (*e rész 18. tétele szerint*) tartózkodni kíván a baj okozásától; ez a törekvés pedig (*e rész 37. tétele szerint*) nagyobb lesz annál, amely őt a baj okozására ösztökélte, s ezért túlsúlyba jut, amint mondtuk. A második rész bizonyítása ugyanígy történik. Aki tehát gyűlöl valakit stb. E. k. b.

Megjegyzés

Jón értem itt az öröm minden nemét s mindazt, ami örömhöz vezet, s főképp azt, ami egy kívánságot teljesít, akármilyen is az. Rosszon pedig értem a szomorúság minden nemét s főképp azt, ami megghiúsítja egy kívánság teljesülését. Mert fent (*e rész 9. tételének megjegyzése szerint*) kimutattuk, hogy nem azért kívánunk valamit, mert jónak ítéljük, hanem megfordítva, azt nevezzük jónak, amit kívánunk; s következőleg rossznak nevezzük azt, amitől irtózunk. Ennélfogva mindenki saját affektusa szerint ítéli meg, vagyis becsüli föl, mi jó, mi rossz, mi jobb, mi rosszabb, s végül mi a legjobb, és mi a legrosszabb. Így a fősvény azt ítéli a legjobbnak, ha sok pénze van, azt pedig a legrosszabbnak, ha nincs pénze. A becsvágyó azonban semmit sem kíván annyira, mint a dicsőséget, s viszont semmitől sem fél úgy, mint a szégyentől. Az irigynek azután semmi sem kellemesebb, mint másnak a szerencsétlensége, semmi sem kellemetlenebb, mint másnak a szerencséje; s így mindenki saját affektusa szerint ítéli meg, hogy valamely dolog jó vagy rossz, hasznos vagy haszontalan. Egyébként ezt az affektust, amely olyképp befo-

lyásolja az embert, hogy nem akarja azt, amit akar, vagy akarja azt, amit nem akar, *aggodalomnak* nevezzük. Ez tehát nem más, mint félelem, amennyiben olyképp befolyásolja az embert, hogy azt a bajt, amelyet eljövendőnek ítél, kikerülje kisebb baj révén. (Lásd *e rész 28. tételét.*) De ha a baj, amelytől fél, a szégyen, akkor az aggodalom neve *szégyenérzet*. Végül ha a vágyat valamely jövendő baj elkerülésére gátolja egy más bajtól való aggodalom úgy, hogy az ember nem tudja, melyiket akarja inkább, akkor a félelmet *rémületnek* nevezzük, főképp, ha mind a két baj, amelytől az ember fél, a legnagyobbak közül való. ⁽¹⁷¹⁾

40. TÉTEL

Aki azt képzei, hogy valaki gyűlöli őt, s azt hiszi, hogy nem adott okot a gyűlöletre, az illetőt viszont fogja gyűlölni.

Bizonyítás

Aki azt képzei, hogy valakiben gyűlölet támadt, abban (*e rész 27. tétele szerint*) már ennél fogva is gyűlölet fog támadni, azaz (*e rész 13. tételének megjegyzése szerint*) szomorúság, amelyet valamely külső ok ideája kísér. Ámde ő (*a feltevés szerint*) nem képzel mást e szomorúság okául, mint azt, aki őt gyűlöli. Ennélfogva tehát, mivel azt képzei, hogy valaki gyűlöli őt, szomorúságot fog érezni, s ezt annak az ideája kíséri, aki őt gyűlöli, vagyis (*ugyanazon megjegyzés szerint*) gyűlölni fogja az illetőt. E. k. b.

Megjegyzés

Ha ellenben azt képzei, hogy ténylegesen okot adott a gyűlöletre, akkor (*e rész 30. tétele és ennek megjegyzése szerint*) szégyent fog érezni. De ez (*e rész 25. tétele szerint*) ritkán fordul elő. Azonkívül a gyűlö-

letnek ez a kölcsönössége abból is származhatik, hogy a gyűlöletet követi az a törekvés, hogy bajt okozunk annak, akit gyűlölünk (*e rész 39. tétele szerint*). Aki tehát azt képzei, hogy valaki gyűlöli őt, ezt valamely baj vagy szomorúság okának fogja képzelni, s ezért szomorúság támad benne, vagyis félelem, amelyet okként annak az ideája kíséri, aki őt gyűlöli, azaz viszontgyűlölet támad benne, mint fent.

1. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Aki azt képzei, hogy akit szeret, gyűlöli őt, egyszerre érez majd gyűlöletet és szeretetet. Mert amennyiben azt képzei, hogy az illető gyűlöli őt, ez arra készteti (*az előző tétel szerint*), hogy viszontgyűlölje őt. Ámde (*a feltevés szerint*) mindamellett szereti is, ennél fogva egyszerre érez majd gyűlöletet és szeretetet.

{172}

2. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ha valaki azt képzei, hogy másvalaki, aki iránt azelőtt nem volt semmiféle affektussal, gyűlöletből valami bajt okozott neki, rögtön azon lesz, hogy ugyanazt a bajt okozza az illetőnek.

Bizonyítás

Aki azt képzei, hogy valaki gyűlöli őt, azt (*az előző tétel szerint*) viszontgyűlölí majd, és (*e rész 26. tétele szerint*) mindazt törekszik kigondolni, ami szomorúságot kelthet az illetőben, s mindent elkövet, hogy (*e rész 39. tétele szerint*) azt mind ellene is fordítsa. Ámde (*a feltevés szerint*) az első ilyesféle dolog, amelyet elképzel, a neki okozott baj. Ezért rögtön arra törekszik, hogy ezt a bajt okozza az illetőnek. E. k. b.

Megjegyzés

Azt a törekvést, hogy bajt okozunk annak, akit gyűlölünk, *haragnak* nevezzük, azt a törekvést pedig, hogy megtoroljuk a nekünk okozott bajt, *bosszúnak*.

41. TÉTEL

Aki azt képzei, hogy valaki szereti őt, s azt hiszi, hogy erre semmi okot nem adott (ami e rész 15. tételének köv. tétele és a 16. tétel szerint lehetséges), az illetőt viszont fogja szeretni.

Bizonyítás

Ezt a tételt ugyanúgy bizonyítjuk, mint az előzőt. Lásd ennek megjegyzését is.

Megjegyzés

Ha ellenben azt hiszi, hogy méltó okot adott a szeretetre, büszke lesz (*e rész 30. tétele és ennek megjegyzése szerint*); ez pedig (*e rész 25. tétele szerint*) gyakrabban fordul elő, mint ellenkezője, amely, mint mondtunk, akkor történik meg, ha valaki azt képzei, hogy másvalaki gyűlöli őt (*lásd az előző tétel 1. megjegyzését*). Ezt a kölcsönös szeretetet s következképp (*e rész 39. tétele szerint*) azt a törekvést, hogy jót tegyünk azzal, aki szeret bennünket, s (*e résznek ugyancsak 39. tétele szerint*) igyekszik velünk jót tenni, *hálának* vagy *háládatosságnak* nevezzük. S ennél fogva nyilvánvaló, hogy az emberek sokkal inkább készek a bosszúra, mint egy jótett viszonzására.

Aki azt képzei, hogy akit gyűlöl, szereti őt, egyszerre érez majd gyűlöletet és szeretetet. Ezt ugyanúgy bizonyítjuk, mint az előző tétel 1. köv. tételét.

Megjegyzés

Ha túlsúlyban van a gyűlölet, akkor az ember arra törekszik, hogy bajt okozzon annak, aki őt szereti. Ezt az affektust *kegyetlenségnek* nevezzük, főképpen, ha azt hisszük, hogy aki szeret, nem adott közönséges okot a gyűlöletre.

42. TÉTEL

Aki szeretetből vagy a dicsőség reményében jót tett valakivel, elszomorodik, ha azt látja, hogy jótéteményét hálátlan szívvel fogadják.

Bizonyítás

Aki valamely hozzá hasonló dolgot szeret, tőle telhetőleg azt igyekszik elérni, hogy az őt viszonszeresse (*e rész 33. tétele szerint*). Aki tehát szeretetből jót tett valakivel, azzal a kívánsággal tette, hogy az őt viszonszeresse, azaz (*e rész 30. tétele szerint*) dicsőség, vagyis (*e rész 30. tételének megjegyzése szerint*) öröm reményében. Ezért (*e rész 12. tétele szerint*) tőle telhetőleg arra törekszik, hogy a dicsőségnek ezt az okát elképzelje, vagyis valósággal létezőként szemlélje. Ámde (*e föltevés szerint*) másvalamit is elképzel, ami kizárja ennek az oknak létezését. Tehát (*e rész 19. tétele szerint*) épp ennél fogva el fog szomorodni. E. k. b.

43. TÉTEL

A gyűlöletet a viszontgyűlölet növeli, a szeretet ellenben megszüntetheti.

Bizonyítás

Ha valaki azt képzei, hogy akit gyűlöl, őt is gyűlöli, ennek következtében (*e rész 40. tétele szerint*) új gyűlölet keletkezik benne, mialatt (*a feltevés szerint*) még tart az első. Ha ellenben azt képzei, hogy az illető szeretettel van iránta, akkor, amennyiben ezt képzei, annyiban (*e rész 39. tétele szerint*) örömmel szemléli önmagát, és ennyiben (*e rész 29. tétele szerint*) arra törekszik, hogy tetszen neki; azaz (*e rész 41. tétele szerint*) arra törekszik, hogy ne gyűlölje őt, s ne keltsen benne szomorúságot; ez a törekvés pedig (*e rész 37. tétele szerint*) nagyobb vagy kisebb lesz annak az affektusnak mértéke szerint, amelyből ered. Ha tehát nagyobb annál, amely a gyűlöletből ered, és amely a gyűlölt dologban (*e rész 26. tétele szerint*) szomorúságot törekszik kelteni, akkor túlsúlyban lesz, és megszünteti a gyűlöletet az elmében. E. k. b.

44. TÉTEL

Az olyan gyűlölet, amelyen teljesen győzedelmeskedik a szeretet, átmegegy szeretetbe; s a szeretet ezért nagyobb, mint ha nem előzte volna meg gyűlölet.

Bizonyítás

Ezt ugyanúgy bizonyítjuk, mint e rész 38. tételét. Mert aki egy dolgot, amelyet gyűlöl, vagyis szomorúsággal szokott szemlélni, szeretni kezd, már annak is örülni fog, hogy szeret, s ehhez az

örömhöz, amelyet a szeretet foglal magában *(lásd ennek meghatározását e rész 13. tételének megjegyzésében)*, hozzájárul még az az öröm is, amely abból ered, hogy a törekvést annak a szomorúságnak eltávolítására, amelyet a gyűlölet foglal magában *(amint e rész 37. tételében kimutattuk)*, egyenesen előmozdítja az, hogy okként annak ideája kíséri, akit gyűlölt.

Megjegyzés

Noha így áll a dolog, mégsem törekszik majd senki arra, hogy azért gyűlöljön valamit, vagy azért érje szomorúság, hogy ezt a nagyobb örömet élvezze. Azaz senki sem fogja kívánni a kártérítés reményében, hogy kár essék rajta, sem pedig a fölépülés reményében, hogy megbetegedjék. Mert mindenki mindig arra fog törekedni, hogy a maga létét fenntartsa, s a szomorúságot tőle telhetőleg eltávolítsa. Mert ha ezzel szemben elgondolható volna, hogy az ember azért kívánhatna gyűlölni valakit, hogy azután még jobban szerethesse, akkor mindig azt kívánná, hogy gyűlölje az illetőt. Mert minél nagyobb volt a gyűlölet, annál nagyobb lesz a szeretet, s ezért mindig azt fogja kívánni, hogy gyűlölete mindinkább növekedjék. S ugyanez oknál fogva az ember mind betegbb és betegbb akarna lenni, hogy később azután annál nagyobb örömmel élvezhesse egészségének helyreállítását; s ezért mindig betegségre törekszik majd. De ez *(e rész 6. tétele szerint)* képtelenség.

(175)

45. TÉTEL

Ha valaki azt képzei, hogy egy hozzá hasonló gyűlöi egy hozzá hasonló dolgot, amelyet szeret, akkor gyűlölni fogja őt.

Bizonyítás

Mert a szeretett dolog viszontgyűlöli azt, aki gyűlöli *(e rész 40. tétele szerint)*: ezért a szerető, aki azt képzei, hogy valaki gyűlöli a szeretett dolgot, épp ezzel azt képzei, hogy a szeretett dologban gyűlölet, azaz *(e rész 13. tételének megjegyzése szerint)* szomorúság támadt, s következőleg *(e rész 21. tétele szerint)* maga is elszomorodik, ezt pedig mint ok annak az ideája kíséri, aki a szeretett dolgot gyűlöli; azaz *(e rész 13. tételének megjegyzése szerint)* gyűlölni fogja az illetőt. E. k. b.

46. TÉTEL

Ha valakit egy más osztályhoz vagy nemzethez tartozó részéről öröm vagy szomorúság ért, s azt mint ok az illetőnek ideája az osztály vagy nemzet általános nevén kíséri, akkor nemcsak őt fogja szeretni vagy gyűlölni, hanem annak az osztálynak vagy nemzetnek minden tagját is.

Bizonyítás

Ennek bizonyítása nyilvánvaló e rész 16. tételéből.

47. TÉTEL

Az öröm, amely abból ered, hogy elképzeljük egy gyűlölt dolog megsemmisülését vagy másféle bajba jutását, a lélek bizonyosfajta szomorúsága mellett keletkezik.

Bizonyítás

Ez nyilvánvaló e rész 27. tételéből. Mert amennyiben azt képzeljük, hogy egy hozzánk hasonló dolgot szomorúság ér, annyiban elszomorodunk.

Megjegyzés

Ez a tétel bebizonyítható a 2. rész 17. tételének köv. tételéből is.
 (176) Mert valahányszor a dologra emlékezünk, még ha nem létezik is valósággal, azt mégis jelenvalóként szemléljük, s az testünket is ugyanolyan módon afficiálja. Amennyiben tehát eleven a dolog emléke, annyiban arra determinálja az embert, hogy szomorúsággal szemlélje a dolgot, s ezt a determinációt, amíg a dolog képe még eleven, gátolja ugyan azoknak a dolgoknak emléke, amelyek kizárják létezését, de nem szünteti meg. Az ember tehát csupán annyiban örül, amennyiben ez a determináció gátlást szenved; s innen van, hogy ez az öröm, amely a gyűlölt dolog bajából ered, annyszor ismétlődik, ahányszor csak emlékszünk erre a dologra. Mert, amint mondtunk, amikor az illető dolog képét fölidézzük, mivel ez a dolog létezését foglalja magában, úgy determinálja az embert, hogy a dolgot azzal a szomorúsággal szemléli, mellyel akkor szokta szemlélni, amikor még létezett. De mivel az ember e dolog képével másokat kapcsolt össze, amelyek kizárják a dolog létezését, azért ez a szomorúságra való determináció rögtön gátlást szenved, s az ember újra örvend, mégpedig annyiszor, ahányszor ez megismétlődik. S ez az oka annak is, miért örülnek az emberek, valahányszor már elmúlt bajra emlékeznek, s miért beszélnek szívesen olyan veszedelmekről, amelyekről megszabadultak. Mert ha elképzelnek valami veszedelmet, ezt úgy szemlélik, hogy mintegy még ezután fog bekövetkezni, s ez úgy determinálja őket, hogy féljenek tőle; de ezt a determinációt újra gátolja a szabadulás ideája, amelyet akkor kapcsoltak össze e veszedelem ideájával, amikor megszabadultak tőle, s amely újra a biztonság érzetét adja nekik: s ezért újra örvendeznek.

48. TÉTEL

A szeretet és gyűlölet például Péter iránt megszűnik, ha a szomorúság, amelyet a gyűlölet, s az öröm, amelyet a szeretet foglal magában, egy másik ok ideájához kapcsolódik, s mind a két affektus csökken annyiban, amennyiben azt képzeljük, hogy Péter nem volt egyedüli oka az egyiknek vagy a másiknak.

Bizonyítás

Kitűnik ez magából a szeretet és gyűlölet meghatározásából; lásd ezt e rész 13. tételének megjegyzésében. Mert csak azért nevezzük az örömet szeretetnek Péter iránt és a szomorúságot gyűlöletnek Péter ellen, mert Pétert tekintjük az egyik vagy a másik affektus okának. Ha mármost megszűnik ez a feltevés egészben vagy részben, meg- (177) semmisül az affektus is Péter iránt egészben vagy részben. E. k. b.

49. TÉTEL

Egyenlő ok mellett a szeretetnek vagy gyűlöletnek nagyobbak kell lennie oly dolog iránt, amelyet szabadnak képzelünk, mint egy szükségszerű dolog iránt.

Bizonyítás

Egy dolgot, amelyet szabadnak képzelünk (az 1. rész 7. definíciója szerint), magában, mások nélkül kell felfognunk. Ha tehát ezt öröm vagy szomorúság okának képzeljük, épp ezért (e rész 13. tételének megjegyzése szerint) szeretni vagy gyűlölni fogjuk, mégpedig (az előző tétel szerint) a legnagyobb szeretettel vagy gyűlölettel, amely az adott affektusból keletkezhetik. De ha szükségszerűnek képzeljük a dolgot, amely ugyanennek az affektusnak oka, akkor (ugyancsak az 1.

rész 7. definíciója szerint) azt képzeljük, hogy nem egyedül, hanem mással együtt oka ennek az affektusnak, s ezért (az előző tétel szerint) a szeretet és gyűlölet kisebb lesz iránta. E. k. b.

Megjegyzés

Ebből következik, hogy az emberek, mivel szabadnak tartják magukat, nagyobb szeretettel vagy gyűlölettel viseltetnek egymás, mint más dolgok iránt; hozzájárul ehhez az affektusok utánérzése. Lásd erről e rész 27., 34., 40. és 43. tételét.

50. TÉTEL

Minden dolog lehet esetlegesen remény vagy félelem oka.

Bizonyítás

Ezt a tételt ugyanolyan módon bizonyítjuk, mint e rész 15. tételét. Lásd ezt és e rész 18. tételének megjegyzését.¹³

Megjegyzés

Azokat a dolgokat, amelyek esetlegesen remény vagy félelem okai, jó vagy rossz jeleknek nevezzük. Azután, amennyiben ezek a jelek

¹³ Ez az OP megfogalmazása, amely nyilvánvalóan abból az időből származik, amikor a 18. tételnek még csak egy megjegyzése volt. A végső változatban azonban kettő van, így érthető, hogy ahány kommentátor, annyiféle megoldási javaslat. Gebhardt mindkettőre vonatkoztatja az utalást, Akkerman az első megjegyzést javasolja, Curley pedig – Leopold nyomán – a másodikat. Én magam ez utóbbival értek egyet, noha persze kétségtelen, hogy a második megjegyzés szövegszerűen az elsőre épül, vagyis implicitte mégiscsak mindkettőre utalni kell.

remény vagy félelem okai, annyiban (a remény és félelem definíciója szerint, melyet lásd e rész 18. tételének 2. megjegyzésében) öröm vagy szomorúság okai, és következésképpen (e rész 15. tételének köv. tétele szerint) ennyiben szeretjük vagy gyűlöljük őket, és (e rész 28. tétele szerint) arra törekszünk, hogy mintegy eszközül használjuk föl ahhoz, amit remélünk, vagy eltávolítsuk mint akadályokat vagy a félelem okait. Azonkívül e rész 25. tételéből következik, hogy természettől fogva úgy vagyunk megalkotva, hogy könnyen elhisszük azt, amit remélünk, de nehezen azt, amitől félünk, s a kelletténél többre vagy kevesebbre tartjuk őket. És ezekből támadt a sokféle babona, amelyek mindenütt megzavarják az embereket. Egyébként azt hiszem, nem érdemes itt kimutatnom a léleknek a reményből és félelemből eredő ingadozásait, mert hiszen ezeknek az affektusoknak pusztá meghatározásából következik, hogy nincs remény félelem nélkül, sem félelem remény nélkül (amint a maga helyén majd bővebben kifejtjük); s azonkívül, amennyiben valamit remélünk vagy valamitől félünk, annyiban szeretjük vagy gyűlöljük azt. S ezért, amit a szeretetről és gyűlöletről mondtunk, azt bárki könnyen alkalmazhatja a reményre és félelemre.

51. TÉTEL

Egy és ugyanaz a tárgy különböző embereket különbözőképpen afficiálhat; s egyazon embert egy és ugyanaz a tárgy különböző időben különbözőképpen afficiálhatja.

Bizonyítás

Az emberi testet (a 2. rész 3. posztulátuma szerint) a külső testek igen sokféleképpen afficiálják. Ugyanabban az időben tehát két ember különbözőképpen afficiálható, s ezért (a 3. segédétel utáni 1. axióma szerint, melyet lásd a 2. rész 13. tétele után) egy és ugyanaz a tárgy

különbözőképpen afficiálhatja őket. Azután (*ugyanazon posztulátum szerint*) az emberi test majd ezen, majd más módon afficiálható; következésképpen (*ugyanazon axióma szerint*) egy és ugyanaz a tárgy azt különböző időben különbözőképpen afficiálhatja. E. k. b.

Megjegyzés

Láthatjuk tehát, hogyan lehetséges, hogy amit az egyik szeret, azt a másik gyűlöli, amitől az egyik fél, attól a másik nem fél, s egy és ugyanaz az ember most szereti, amit előbb gyűlölt, s most meg meri tenni, amitől előbb félt stb. Minthogy továbbá mindenki a maga affektusa szerint ítél arról, mi jó és mi rossz, mi jobb és mi rosszabb (lásd e rész 39. tételének megjegyzését), ebből az következik, hogy az emberek mind ítéletükre, mind affektusaira nézve különbözők lehetnek.¹⁴ Innen van, hogy mikor az embereket összehasonlítjuk egymással, már pusztán affektusaik különbözősége is különbséget tesz közöttük, úgyhogy némelyeket bátornak, másokat félénkek mondunk, ismét másokat pedig más névvel illetünk. *Bátornak* például azt nevezem, aki kevésbe veszi azt a bajt, amelytől én félni szoktam; ha pedig ezenkívül azt is látom, hogy azt a vágyát, hogy bajt okozzon annak, akit gyűlöl, s jót tegyen azzal, akit szeret, nem gátolja a bajtól való félelem, amely engem vissza szokott riasztani, akkor *merésznek* nevezem. Aztán azt tartom *félénknek*, aki fél attól a bajtól, amelyet én fel sem veszek; s ha emellett azt is látom, hogy vágyát gátolja az olyan bajtól való félelem, amely engem nem tud visszariasztani, akkor azt fogom mondani, hogy gyáva; s így ítél

¹⁴ Spinoza jegyzete: „Hogy ez megtörténhet annak ellenére, hogy az emberi elme az isteni értelelem része, megmutatjuk a 2. rész 17. tételének megjegyzésében.”

Az OP-ban és a NS-ben egyaránt 17. tétel szerepel, ám a kommentátorok hol 11.-re, hol 13.-ra módosítják az utalást (Szemere Samu 13.-at hozott). Curley javaslatát elfogadva állítottam vissza az eredeti utalást.

majd mindenki. Végül pedig az ember természetének¹⁵ és ítéletének állhatatlanságából, valamint abból, hogy gyakran egyedül affektusa szerint ítél a dolgokról, s hogy azok a dolgok, amelyek az ő hite szerint hozzájárulnak az örömhöz és szomorúsághoz, s amelyeket ezért (*e rész 28. tételének szerint*) megvalósítani vagy távol tartani törekszik, gyakran csak képzeletiek – nem is említve egyebeket, amiket a dolgok bizonytalanságáról a 2. részben kimutattam –, mindebből könnyen átlátjuk, hogy az ember gyakran maga lehet oka annak, hogy elszomorodik és örül, vagyis hogy szomorúság és öröm támad benne a maga ideájának mint oknak kíséretében. S így könnyen megértjük, mi a megbánás, és mi az önmagával való melegegedés. *A megbánás ugyanis oly szomorúság, amelyet a magunk ideája mint ok kísér, az önmagunkkal való melegegedés pedig oly öröm, amelyet a magunk ideája mint ok kísér.* S ezek az affektusok igen hevesek, mert az emberek azt hiszik magukról, hogy szabadok. (Lásd e rész 49. tételét.)

52. TÉTEL

Az olyan tárgyat, amelyet előbb együtt láttunk másokkal, vagy amelyben elképzelésünk szerint csak olyasm van, ami több tárggyal közös, nem fogjuk oly sokáig szemlélni, mint az olyat, amelyben elképzelésünk szerint valami különös van.

Bizonyítás

Mihelyt elképzelünk egy tárgyat, amelyet együtt láttunk másokkal, mindjárt ezekre is emlékezünk (*a 2. rész 18. tételének szerint; lásd megjegyzését is*), s így az egyiknek szemléletéből rögtön egy másiknak

¹⁵ Akkerman a NS szövege alapján *naturae*-ra módosítja az OP *naturá* alakját, ennek alapján módosítottam Szemere Samu „az ember e természetéből” fordulatát „az ember természetének” fordulatra.

szemléletére térünk át. Ugyanígy áll a dolog olyan tárgyak esetében is, amelyekben elképzelésünk szerint csak olyasmi van, ami több tárggyal közös. Mert épp ezzel már föltesszük, hogy semmi olyat nem szemlélünk bennük, amit nem láttunk volna már azelőtt másokban. Ha ellenben föltesszük, hogy valamely tárgyban valami különöst képzelünk, amit sohasem láttunk azelőtt, ezzel azt mondjuk, hogy míg az elme ezt a tárgyat szemléli, nem foglal magában semmi mást, aminek szemléletére áttérhetne ennek a tárgynak szemléletéről. S ezért csak ennek szemléletére van determinálva. Az olyan tárgyat tehát stb. E. k. b.

Megjegyzés

Az elmének ezt az affekcióját, vagyis valamely különös dolog elképzelését, amennyiben csupán az elmében van, *csodálatnak* nevezzük. Ha ezt oly tárgy kelti fel bennünk, amelyről félünk, akkor *rémületnek* mondjuk, mivel a baj csodálata annyira egyedül e baj szemléletében tartja fogva az embert, hogy képtelen másra gondolni, amivel a baj elkerülhetné. De ha az, amit csodálunk, valakinek okossága, szorgalma, vagy valami efféle, mivel azt látjuk, hogy ebben az illető sokkal kiválóbb nálunk, akkor a csodálatot *nagyrabecsülésnek* nevezzük; különben *iszonyatnak*, ha tudniillik egy ember haragját, irigységét stb. csodáljuk. Azután ha oly ember okosságát, szorgalmát stb. bámuljuk, akit szeretünk, ezzel a szeretet (*e rész 12. tétele szerint*) csak nagyobb lesz, s ezt a csodálattal vagy nagyrabecsüléssel párosult szeretetet *hódolatnak* nevezzük. Ily módon gondolhatjuk a gyűlöletet, a reményt, a biztonságot és egyéb affektusokat is a csodálattal kapcsolatosnak; s ezért több affektust tudunk levezetni, mint amennyit az elfogadott elnevezésekkel meg szoktak jelölni. Kiténik ebből, hogy az affektusok elnevezései inkább elterjedt használatuk, mintsem pontos ismeretük alapján alakultak ki.

A csodálat ellentéte a *lenézés*. Ennek oka többnyire a következő: ⁽¹⁸¹⁾ látjuk, hogy valaki csodál, szeret valamit, fél tőle, vagy hogy vala-

mely dolog első tekintetre hasonlóan tetszik oly dolgokhoz, amelyeket csodálunk, szeretünk, amelyektől félünk stb. (*e rész 15. tétele s ennek köv. tétele, valamint a 27. tétel szerint*); ennek következtében mármmost mi is csodáljuk, szeretjük ugyanazt, és félünk tőle stb. De ha annak a dolognak jelenléte, vagy pontosabban szemlélete arra kényszerít bennünket, hogy tagadjuk róla mindazt, ami csodálat, szeretet, félelem stb. oka lehet, akkor a dolog jelenléte arra determinálja az elmét, hogy inkább azt gondolja, ami nincs a tárgyban, mint azt, ami benne van; holott ellenkezőleg, a tárgy jelenléte folytán épp azt szokta gondolni, ami a tárgyban van. Továbbá, miként a hódolat a szeretett dolog csodálatából, úgy ered a *gúny* a gyűlölt vagy félt dolog megvetéséből, az *ócsárlás* pedig a balgaság megvetéséből, valamint a nagyrabecsülés az okosság csodálatából. Gondolhatjuk végül a szeretetet, a reményt, a dicsőséget és a többi affektust a megvetéssel kapcsolatosnak, s ebből még más affektusokat vezethetünk le, amelyeket ugyancsak nem szoktunk külön névvel megkülönböztetni másoktól.

53. TÉTEL

Ha az elme önmagát és cselekvőképességét szemléli, örül, mégpedig annál jobban, minél elkülönítettebben képzei önmagát és cselekvőképességét.

Bizonyítás

Az ember csak testének affekciói és ezek ideái által ismeri meg önmagát (*a 2. rész 19. és 23. tétele szerint*). Ha tehát megtörténik, hogy az elme önmagát szemlélheti, ezáltal föltételezzük, hogy nagyobb tökéletességre megy át, azaz (*e rész 11. tételének megjegyzése szerint*) örömet támad benne, mégpedig annál nagyobb öröm, minél elkülönítettebben tudja önmagát és cselekvőképességét elképzelni. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ez az öröm annál több tápot nyer, minél inkább elképze-
li az ember, hogy mások dicsérik őt. Mert minél inkább elképze-
li, hogy mások dicsérik, annál nagyobb örömet kelt, elképze-
(182) lése szerint, mások-
ban, és pedig önmaga ideájának kíséretében (*e rész 29. tételének meg-
jegyzése szerint*). S ezért (*e rész 27. tétele szerint*) benne magában is
nagyobb öröm támad önmaga ideájának kíséretében. E. k. b.

54. TÉTEL

*Az elme csak azon dolgok elképzelésére törekszik, amelyek tételezik cselek-
vőképességét.*

Bizonyítás

Az elme törekvése vagy hatóképessége maga az elme lényege (*e rész
7. tétele szerint*). Az elme lényege azonban (*amint magától értetődik*)
csak azt állítja, ami az elme, és amire képes, nem pedig azt, ami nem,
és amire képtelen. S ezért csak annak elképzelésére törekszik, ami
cselekvőképességét állítja, vagyis tételezi. E. k. b.

55. TÉTEL

*Amikor az elme a maga tehetetlenségét képze-
li el, épp ezáltal elszomorodik.*

Bizonyítás

Az elme lényege csak azt állítja, ami az elme, és amire képes, vagyis
az elme természetében van, hogy csak azt képze-
li el, ami cselekvő-
képességét tételezi (*az előző tétel szerint*). Ha tehát azt mondjuk, hogy

az elme, önmagát szemlélve, a maga tehetetlenségét képze-
li el, ezzel
csak annyit mondunk, hogy az elme, mialatt elképze-
lni törekszik
valamit, ami cselekvőképességét tételezi, e törekvésében gátlást
szenvet, vagyis (*e rész 11. tételének megjegyzése szerint*) elszomorodik.
E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ez a szomorúság több és több tápot nyer, ha az ember elképze-
li, hogy mások gyalázzák; ezt ugyanolyan módon bizonyítjuk, mint e
rész 5. tételének köv. tételét.

Megjegyzés

Ezt a szomorúságot, amelyet gyengeségünk ideája kísér, *alázatosság-
nak* nevezzük; az örömet pedig, amely önmagunk szemléletéből
ered, *önszeretetnek* vagy *önmagunkkal való meglegedésnek* hívjuk. S (183)
minthogy ez az öröm mindannyiszor ismétlődik, valahányszor az
ember a maga érényeit, vagyis a maga cselekvőképességét szemléli,
innen van az is, hogy mindenki annyira szereti a maga tetteit
elbeszélni, mind testi, mind lelki erejét fitogtatni, s hogy az embe-
rek ez okból kölcsönösen terhükre vannak egymásnak. Ebből újra
az következik, hogy az emberek természetüknél fogva irigyek (*lásd
e rész 24. tételének megjegyzését s 32. tételének megjegyzését*), vagyis
örülnek a hozzájuk hasonló gyengeségének, ellenben elszomo-
roznak érényei miatt. Mert valahányszor az ember elképze-
li saját tetteit, mindannyiszor öröm támad benne (*e rész 53. tétele szerint*),
még pedig annál nagyobb öröm, minél több tökéletességet fejeznek
ki tettei az ő elképzelése szerint, s minél elkülönítettebben képze-
li el őket, azaz (*a 2. rész 40. tételének 1. megjegyzésében mondottak szerint*)
minél jobban meg tudja őket másoktól különböztetni s egyes dol-
gokként szemlélni. Ezért minden ember akkor örül legjobban
önmagát szemlélvén, ha olyasmit vesz magán észre, amit tagad

másokban. De ha azt, amit magáról állít, az ember vagy az élőlény általános ideájához tartozónak ítéli, akkor nem örül annyira; azon meg éppen elszomorodik, ha a maga tetteit gyengébbnek képzei mások tetteinél. Ezt a szomorúságot azután *(e rész 28. tételének szerint)* eltávolítani törekszik, mégpedig olyképpen, hogy a hozzá hasonló tetteit hamisan értelmezi, vagy a magáéit tőle telhetőleg fölékesíti. Kitűnik tehát, hogy az emberek természetüknél fogva hajlanak a gyűlöletre és irigységre, s ehhez járul még a nevelés is. Hiszen a szülők csak a kitüntetés és irigység ösztönzésével szokták gyermekeiket az erényre sarkallni. De talán marad még az a meggondolnivaló, hogy nem ritkán csodálattal vagyunk az emberek erényei iránt, s nagyra becsüljük az embereket. E meggondolás megszüntetésére ideiktatom ezt a következő tételt:

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Az ember csak annak az erényét irigyl, aki vele egyenlő.

Bizonyítás

Az irigység gyűlölet *(lásd e rész 24. tételének megjegyzését)*, vagyis *(e rész 13. tételének megjegyzése szerint)* szomorúság, azaz *(e rész 11. tételének megjegyzése szerint)* oly affekció, amely gátolja az ember cselekvőképességét vagy törekvését. Ámde az ember *(e rész 9. tételének megjegyzése szerint)* csak azon igyekszik és csak azt kívánja megcselekedni, ami az ő adott természetéből következhet. Az ember tehát nem fogja azt kívánni, hogy neki olyan cselekvőképességet vagy *(ami ugyanaz)* erényt tulajdonítsanak, amely más ember természetének sajátja, s az övétől idegen. S ezért nem gátolhatja kívánságát, azaz *(e rész 11. tételének megjegyzése szerint)* maga nem szomorodhat el amiatt, hogy hozzá nem hasonló embernek valamely erényét szemléli, s követ-

kezőleg nem is irigyelheti. De igenis irigyelhet valakit, aki vele egyenlő, s akiről fel lehet tenni, hogy ugyanolyan természetű, mint ő. E. k. b.

Megjegyzés

Amikor tehát e rész 52. tételének megjegyzésében azt mondtunk, hogy azért becsülünk nagyra egy embert, mert okosságát, lelkierejét stb. csodáljuk, ez azért történik *(amint magából a tételből kitetszik)*, mert azt képzeljük, hogy ezek a tulajdonságok az ő sajátos erényei, nem pedig a mi természetünkkel közösek. S ezért éppúgy nem irigyeljük őket tőle, mint ahogyan nem irigyeljük a fa magasságát és az oroszlán erejét stb. sem.

56. TÉTEL

Az örömmek, szomorúságnak és kívánságnak, s következésképpen minden belőlük összetett affektusnak, mint az elme ingadozásának, vagy a belőlük levezetett affektusoknak, mint a szeretetnek, gyűlöletnek, reménynek, félelemnek stb., annyi fajtája van, amennyi a bennünket afficiáló tárgyaknak.

Bizonyítás

Az öröm és a szomorúság, s következésképpen a belőlük összetett vagy belőlük levezetett affektusok: szenvedélyek *(e rész 11. tételének megjegyzése szerint)*; mi pedig *(e rész 1. tételének szerint)* szükségképpen szenvedünk, amennyiben inadekvát ideáink vannak; s csak amennyiben ilyen ideáink vannak *(e rész 3. tételének szerint)*, annyiban szenvedünk, azaz *(lásd a 2. rész 40. tételének 1. megjegyzését)* csak annyiban szenvedünk szükségképpen, amennyiben elképzelünk valamit, vagyis *(lásd a 2. rész 17. tételét, megjegyzésével együtt)* amennyi-

ben oly affektus támad bennünk, amely testünknek és egy külső testnek természetét foglalja magában. Minden szenvedély természetét tehát szükségképp oly módon kell kifejtteni, hogy kifejezésre jusson a bennünket afficiáló tárgy természete. Az az öröm tehát, amely például *A* tárgyból ered, *A* tárgy természetét foglalja magában, az az öröm pedig, amely *B* tárgyból ered, *B* tárgy természetét; s ezért az öröm e két affektusa, természetét tekintve, különböző, mert különböző természetű okokból erednek. Így a szomorúság affektusa is, amely az egyik tárgyból ered, természete szerint különbözik attól a szomorúságtól, amely más okból ered; s ugyanez áll a szeretetről, gyűlöletről, reményről, félelemről s az elme ingadozásáról stb. is, s ezért az örömnnek, szomorúságnak, szeretetnek, gyűlöletnek stb. szükségképpen annyi fajtája van, amennyi a bennünket afficiáló tárgyaknak. Ámde a kívánság mindenkinek a maga lényege, vagyis természete, amennyiben ezt valamely adott állapota által egy cselekvésre determináltak gondoljuk (lásd e rész 9. tételének megjegyzését). Aszerint tehát, amint külső okok valakiben az örömnnek, szomorúságnak, szeretetnek, gyűlöletnek stb. ezt vagy azt a fajtát keltik, azaz aszerint, amint természete ebbe vagy abba az állapotba jut, szükségképpen kívánsága is más és más lesz, s az egyik kívánság természete annyira különbözik majd a másik kívánság természetétől, amennyire azok az affektusok különböznek egymástól, amelyekből az egyes kívánságok származnak. Ilyképpen a kívánságnak annyi faja van, ahány az örömnnek, szomorúságnak, szeretetnek stb., s következőleg (a már mondottak szerint) ahány a bennünket afficiáló tárgyaknak. E. k. b.

Megjegyzés

Az affektusok fajai közt, amelyeknek száma (az előző tétel szerint) szükségképp igen nagy, a legfontosabbak a *falánkság*, *iszákosság*, *kéjvágy*, *kapzsiság*, *becsvágy*. Mindezek nem egyebek, mint a szeretet vagy kívánság fogalmai, s ennek a két affektusnak természetét azon

tárgyak által fejtik ki, amelyekre vonatkoznak. Mert falánkságon, iszákosságon, kéjvágyon, kapzsiságon és becsvágyon nem értünk mást, mint a lakmározásnak, ivásnak, nemi egyesülésnek, gazdagságnak és dicsőségnek féktelen szeretetét vagy kívánságát. Ezenkívül ezeknek az affektusoknak, amennyiben csak ama tárgy szerint különböztetjük meg őket másoktól, amelyre vonatkoznak, nincs ellentétük. Mert a *mértékletesség*, amelyet a *falánksággal*, a *józsággal*, amelyet az *iszákossággal*, a *szűziességgel*, amelyet a *kéjvágygyal* szoktunk szembeállítani, nem affektusok, vagyis szenvedélyek, hanem az elme hatóképességét mutatják, amellyel mérsékli ezeket az affektusokat. Egyébiránt az affektusok többi fajtáját itt nem fejthetem ki (mert annyi van, ahány faja van a tárgyaknak), de ha tehetném is, nincs rá szükség. A mi célunkra ugyanis, ahhoz, hogy meghatározzuk az affektusok erejét s az elmének rajtuk való hatalmát, elegendő minden affektust általánosságban meghatározni. Elegendő, mondom, megértenünk az affektusok és az elme közös tulajdonságait, hogy meghatározhassuk, milyen és mekkora hatalma van az elmének az affektusok megfékezésére és gátlására. Ámbár tehát nagy különbség van a szeretetnek, a gyűlöletnek vagy a kívánságnak egyik és másik affektusa között, például a gyermekek iránti szeretet és a feleség iránti szeretet között, nekünk mégsem szükséges ismerünk ezeket a különbségeket s tovább kutatnunk az affektusok természetét és eredetét.

57. TÉTEL

Minden egyén bármely affektusa annyira üt el egy másik egyén affektusától, amennyire az egyiknek lényege különbözik a másiknak lényegétől.

Bizonyítás

Ez a tétel nyilvánvaló az 1. axiómából; lásd ezt a 2. részben a 13. tétel megjegyzésének 3. segédtetele után. Mindamellett most a három elsődleges affektus definíciójából is bizonyítani fogjuk.

Valamennyi affektus a kívánságra, öröme vagy szomorúságra vezethető vissza, amint ezt a róluk adott definíciók mutatják. Ámde a kívánság kinek-kinek a maga természete, vagyis lényege (*meghatározását lásd e rész 9. tételének megjegyzésében*); minden egyén kívánsága tehát annyira üt el a másinak kívánságától, amennyire az egyiknek természete vagy lényege különbözik a másinak lényegétől. Azután, az öröm és szomorúság olyan szenvedélyek, amelyek kinek-kinek a hatóképességét, vagyis törekvését a létben való megmaradásra növelik vagy csökkentik, elősegítik vagy gátolják (*e rész 11. tétele és ennek megjegyzése szerint*). Ámde a létben való megmaradásra irányuló törekvésen, amennyiben egyszerre vonatkozik az elmére és a testre, vágyat és kívánságot értünk (*lásd e rész 9. tételének megjegyzését*); az öröm és szomorúság tehát maga a kívánság, vagyis vágy, amennyiben külső okok növelik vagy csökkentik, elősegítik vagy gátolják, azaz (*ugyanazon megjegyzés szerint*) az öröm és szomorúság kinek-kinek az ő természete. És ezért bárki öröme vagy szomorúsága is annyira elüt másvalaki örömétől vagy szomorúságától, amennyire az egyiknek természete, vagyis lényege különbözik a másinak lényegétől. Következésképpen minden egyén bármely affektusa annyira elüt egy másik egyén affektusától stb. E. k. b.

Megjegyzés

Ebből következik, hogy azoknak az élőlényeknek az affektusai, amelyeknek nem tulajdonítunk észet (mert abban, hogy az állatok éreznek, egyáltalán nem kételkedhetünk, miután megismertük az elme eredetét), annyira különböznek az emberek affektusaitól,

amennyire természetük különbözik az emberi természettől. A lovat és az embert egyaránt a nemzés vágya hajtja; de amazt a ló természetéből fakadó, emezt emberi vágy hajtja. Így a rovarok, halak és madarak ösztönei és vágyai is szükségképp mások és mások. Ámbár tehát minden egyén meglegedetten él a maga természetével, amely fenntartja, s örül neki, mégis az az élet, amellyel mindegyik meg van elégedve, s az az öröm nem más, mint annak az egyénnek ideája vagy lelke, s ezért az egyiknek öröme természeténél fogva annyira elüt a másinak örömétől, amennyire az egyiknek lényege különbözik a másinak lényegétől. Végül következik az előző tételből, hogy jelentős különbség van a között a vígság között, amely például a részegyet elfogja, s a között, amelyet a filozófus élvez. Ám ezt itt csak mellékesen akartam megemlíteni.

Ennyit az affektusokról, amelyek az emberre mint szenvedőre vonatkoznak. Hátravan még, hogy hozzáfűzzek egyet-mást azokról az affektusokról, amelyek reá mint cselekvőre vonatkoznak.

58. TÉTEL

Azon az örömen és kívánságon kívül, amelyek szenvedélyek, vannak az örömnél és kívánságnál más affektusai is, amelyek reánk mint cselekvőkre vonatkoznak.

Bizonyítás

Amikor az elme önmagát és cselekvőképességét fogja föl, örül (*e rész 53. tétele szerint*). Ám az elme szükségképp szemléli önmagát, amikor igaz, vagyis adekvát ideákat fog föl (*a 2. rész 43. tétele szerint*). Ámde az elme fölfog bizonyos adekvát ideákat (*a 2. rész 40. tételének 2. megjegyzése szerint*). Tehát annyiban is örül, amennyiben adekvát ideákat fog fel, azaz (*e rész 1. tétele szerint*) amennyiben cselekszik. ⁽¹⁸⁸⁾ Azután az elme mind amennyiben világos és elkülönített, mind

amennyiben zavaros ideái vannak, a maga létében való megmaradásra törekszik (*e rész 9. tétele szerint*). Ámde a törekvésen kívánságot értünk (*ugyanazon tétel megjegyzése szerint*). A kívánság tehát úgy is vonatkozik reánk, amennyiben megismerünk, vagyis (*e rész 1. tétele szerint*) amennyiben cselekszünk. E. k. b.

59. TÉTEL

Valamennyi affektus között, amelyek az elmére mint cselekvőre vonatkoznak, csak olyanok vannak, amelyeket az örömré vagy kívánságra vezetünk vissza.

Bizonyítás

Valamennyi affektus a kívánságra, örömré vagy szomorúságra vezethető vissza, amint ezt a róluk adott definíciók mutatják. Szomorúságon azonban azt értjük, hogy az elme gondolkodóképessége csökken vagy gátlást szenved¹⁶ (*e rész 11. tétele és ennek megjegyzése szerint*); s ezért amennyiben az elme elszomorodik, annyiban az értelmi belátásra szolgáló hatóképessége, azaz cselekvőképessége (*e rész 1. tétele szerint*) csökken, vagy gátlást szenved. S ezért a szomorúságnak semminemű affektusa nem vezethető vissza az elmére, amennyiben cselekszik, hanem csak az öröm és kívánság affektusai, amelyek (*az előző tétel szerint*) az elmére mint cselekvőre is visszavezethetők.

¹⁶ Gebhardt a NS alapján „szomorúságon” azt érti, „ami az elme gondolkodóképességét csökkenti stb.”. Akkerman nyomán Curley is az OP eredeti változata mellett foglalt állást, a NS szövegét fordítási hibának tekintve.

Megjegyzés

Mindazokat a cselekedeteket, amelyek oly affektusokból következnek, amelyek az elmére mint megismerőre vonatkoznak, az *erélyhez* sorolom, ezt pedig *lelkierőre* és *nemeslelkűségre* osztom. Mert *lelkierőn* azt a kívánságot értem, amellyel ki-ki a maga létét egyedül az ész parancsa szerint igyekszik fenntartani. *Nemeslelkűsége*n pedig azt a kívánságot értem, amellyel ki-ki egyedül az ész parancsa szerint törekszik a többi emberen segíteni, s őket barátsággal kapcsolni magához. Így tehát azokat a cselekedeteket, amelyek csupán a cselekvő hasznát célozzák, a *lelkierőhöz*, azokat pedig, amelyek másnak a hasznát is célozzák, a *nemeslelkűséghez* számítom. Mértékletesség, józanság és a veszedelemben való lélekjelenlét tehát a *lelkierő* fajai; *szerénység*, *irgal-* {189}

Azt hiszem, az eddigiekben kifejtettem s első okaik által fölmutattam a főbb affektusokat és a lélek ingadozásait, amelyek a három elsődleges affektusnak, a kívánságnak, örömré és szomorúságnak összetételéből keletkeznek. Kitűnik ebből, hogy külső okok sokféleképpen hajtanak ide-oda bennünket, s mi, mint a tenger hajjai, amelyeket ellentétes szelek kavarnak fel, ingadozunk, nem ismerve végzetünket és sorsunkat. Ámde azt mondtam, hogy csak a legfőbb [NS: affektusokat] mutattam be, nem pedig valamennyi lelki meghasonlást, amelyek lehetségesek. Mert ugyanazon az úton haladva, mint fenn, könnyen kimutathatjuk, hogy a szeretet összekapcsolódik a megbánással, megvetéssel, szégyennel stb. is. Sőt azt hiszem, a mondottakból mindenki előtt világos, hogy az affektusok oly sokféle módon kapcsolhatók össze egymással, s ebből annyiféle változat keletkezik, hogy számuk meg sem határozható. De az én célomra elég, hogy csak a legfőbbeket soroltam fel; mert a többi, amelyekről nem szóltam, inkább különössége, mintsem haszna miatt érdekes. Mégis, a szeretetről meg kell jegyeznünk még a következőt: igen gyakran megesik, hogy mialatt a kívánt dolgot élvezzük, ez az élvezet a testet új állapotba hozza, amely azt másként determinálja, benne más képeket kelt, s egyúttal az elme is mást

kezd képzelni, és mást kezd kívánni. Ha például olyasmit képzelünk, aminek íze jól szokott esni, azt élvezni, azaz megenni kívánjuk. Ámde amíg így élvezzük, gyomrunk megtelik vele, s testünk állapota megváltozik. Ha mármost testünk megváltozott állapotában ugyanannak az ételnek a képe, minthogy az étel még jelen van, még elevenebb lesz, s következőleg a törekvés is, vagyis a kívánság, hogy azt megegyük, a testnek amaz új állapota azonban ellenkezni fog ezzel a kívánsággal, vagyis törekvéssel, s következképp az imént kívánt étel jelenléte most gyűlöletes lesz; s ezt nevezzük csömörnek és undornak. Egyébként mellőztem a test külső affekcióit, amelyeket az affektusokban észlelünk, mint a reszketést, elsápadást, zokogást, nevetést stb., mert ezek csak a testet illetik, s nincs semmi vonatkozásuk az elmére. Végül meg kell jegyeznem egyet s mást az affektusok definíciójáról. Ezért rendben elismétlem őket, s közbeszúrom azt, amit mindegyikről megjegyzendőnek tartok.

AZ AFFEKTUSOK DEFINÍCIÓI

(190)

1. A *kívánság* maga az ember lényege, amennyiben bármely adott affekciója által cselekvésre determinálnak fogjuk fel.

Magyarázat

Fent, e rész 9. tételének megjegyzésében azt mondtuk, hogy a kívánság vágy a vágy tudatával; a vágy pedig nem más, mint az ember lényege, amennyiben a fenntartását szolgáló cselekvésre van determinálva. De ugyanabban a megjegyzésben arra is figyelmeztettem, hogy az emberi vágy és kívánság között valójában nem ismerek el semmiféle különbséget. Mert akár tudatában van az ember a vágyának, akár nincs, a vágy mégis egy és ugyanaz marad; s ezért, hogy ne essem látszatra se a tautológia hibájába, nem akartam a kívánságot a vágygal magyarázni, hanem oly meghatározására törekedtem, amellyel egybefoglalhatom az emberi természet minden törekvését, amelyet a vágy, akarat, kívánság, ösztön névvel jelölünk. Mondhatam volna ugyanis, hogy a kívánság maga az embernek a lényege, amennyiben cselekvésre determinálnak fogjuk fel; de ebből a definícióból (a 2. rész 23. tétele szerint) nem következne, hogy az elme tudatában lehet kívánságának, vagyis vágyának. Hogy tehát e tudatosság okát is belefoglaljam, szükséges volt (ugyanazon tétel szerint) hozzátennem: *amennyiben bármely adott affekciója által determinálnak stb.* Mert az emberi lényeg affekcióján e lényeg bármely állapotát értjük, akár veleszületett ez, akár csupán a gondolkodásnak, akár csupán a kiterjedésnek attribútumában fogjuk fel, akár

végül mindkettőre egyszerre vonatkozik. Itt tehát a kívánság néven az embernek bármely törekvését, ösztönét, vágyát és akarását értem, amelyek az illetőnek változó állapotai szerint különfélék, s nemritkán annyira ellentétesek egymással, hogy az embert különféle irányokba vonszolják, s nem tudja, merre forduljon.

⁽¹⁹¹⁾ 2. Az *öröm* az ember átmenete a kisebb tökéletességről a nagyobb tökéletességre.

3. A *szomorúság* az ember átmenete a nagyobb tökéletességről a kisebb tökéletességre.

Magyarázat

Azt mondom: átmenete. Mert az öröm nem maga a tökéletesség. Ha ugyanis az ember azzal a tökéletességgel születnék, amelyre átmegy, akkor az öröm affektusa nélkül volna birtokában. Világosabban kitűnik ez ellentétéből, a szomorúság affektusából. Mert senki sem tagadhatja, hogy a szomorúság a kisebb tökéletességre való átmenetben van, nem pedig magában a kisebb tökéletességben, mert hiszen az ember nem szomorkodhat annyiban, amennyiben valamely tökéletesség részese. Azt sem mondhatjuk, hogy a szomorúság a nagyobb tökéletesség hiányában van, mert a hiány: semmi, a szomorúság affektusa ellenben valóság, s ezért nem lehet más, mint a kisebb tökéletességre való átmenet valósága, azaz oly valóság, amelynek következtében az ember cselekvőképessége csökken vagy gátlást szenved (lásd e rész 11. tételének megjegyzését). Egyébként melőzőm a vidámság, a jókedv, a búskomorság és a fájdalom definícióját, mert főleg a testre vonatkoznak, s csupán alfajai az örömnek és szomorúságnak.

4. A *csodálat* egy dolog képzeleti képe, amelyhez azért tapad az elme, mivel e külön képnek semmiféle kapcsolata nincs a többivel. (Lásd e rész 52. tételét és ennek megjegyzését.)

Magyarázat

A 2. rész 18. tételének megjegyzésében kimutattuk, mi az oka annak, hogy az elme az egyik dolog szemléletéről rögtön átmegy valamely más dolog gondolatára; tudniillik az, hogy e dolgok képei összekapcsolódnak, s úgy vannak elrendezve, hogy az egyik a másikra következik; ez azonban nem gondolható el, ha a dolog képe új. Ekkor az elme megmarad e dolog szemléletében, amíg más okok nem determinálják arra, hogy más dolgokra gondoljon. Egy új dolog képzeleti képe tehát magában tekintve ugyanolyan természetű, mint a többiek, s ezért a csodálatot nem számítom az affektusok közé. Nem is látok semmi okot arra, hogy így tegyek, mert hiszen az elmének ez az elterelődése nem ered semmiféle pozitív okból, amely az elmét elterelné más képektől, hanem csupán abból, hogy hiányzik egy ok, amely az elmét egy dolog szemléletéből arra determinálná, hogy más dolgokra gondoljon. Tehát (amint e rész 11. tételének megjegyzésében említettem) csak három eredeti vagy elsődleges affektust ismerek el, az örömet, a szomorúságot és a kívánságot; s csak azért szóltam a csodálatról, mert szokássá vált, hogy néhány affektust, amelyet a három alapaffektusból vezetnek le, más névvel jelölnek meg, amikor oly tárgyakra vonatkoznak, amelyeket csodálunk. Ez indít engem arra, hogy ide csatoljam a lenézés meghatározását is.

5. A *lenézés*: egy dolog képzeleti képe, amely oly kevésbé érinti az elmét, hogy a dolog jelenléte inkább annak elképzelésére indítja, ami nincs a dologban, mint azéra, ami benne van. (Lásd e rész 52. tételének megjegyzését.)

A nagyrabecsülés és becsmérés definícióját elhagyom itt, mert amennyire tudom, semmiféle affektus neve nem származik tőlük.

6. A *szeretet* oly öröm, amelyet egy külső ok ideája kísér.

Magyarázat

Ez a meghatározás elég világosan megmagyarázza a szeretet lényegét. A szerzőknek az a definíciója ellenben, amely szerint a szeretet a szeretőnek az az akarata, hogy egyesüljön a szeretett tárggyal,¹⁷ a szeretetnek nem a lényegét, hanem egyik tulajdonságát fejezi ki. Mivel pedig e szerzők nem látták át eléggé a szeretet lényegét, ezért tulajdonságáról sem alkottak tiszta fogalmat, s így történt, hogy meghatározásukat mindenki nagyon homályosnak ítélte. Meg kell azonban jegyezni: ha azt mondom, a szeretőnek az a tulajdonsága, hogy akarata a szeretett tárggyal való egyesülés, akaratlan nem helyeslést értek, vagy az elme megfontolását, vagyis szabad elhatározását (mert erről a 2. rész 48. tételében bebizonyítottuk, hogy kieszt dolog); de a szeretőnek azt a kívánságát sem, hogy együtt
{193} legyen a szeretett tárggyal, amikor távol van, vagy megmaradjon vele jelenlétében, amikor jelen van: mert lehet a szeretetet minden kívánság nélkül is gondolni. Mindezzel ellentétben akaratlan azt a megelégedést értem, amely a szeretett tárgy jelenléte folytán van a szeretőben, s erősíti vagy legalábbis táplálja a szerető örömét.

7. A *gyűlölet* oly szomorúság, amelyet külső ok ideája kísér.

¹⁷ Ha nem is definíció, de a gondolat klasszikus megfogalmazása Platónnál *A lakoma* 191–192. Spinoza valószínűleg Descartes-ra gondolt (*A lélek szenvedélyei*. 79. cikkely), ám valójában saját meghatározása a *Rövid tanulmány* II. részének V. fejezetében is kiváló példa lehet.

Magyarázat

Ami itt megjegyzésre méltó, könnyen érthető abból, amit az előző meghatározás magyarázatában mondtunk. (Lásd ezenkívül e rész 13. tételének megjegyzését.)

8. A *vonзалom*: öröm oly dolog ideájának kíséretében, amely véletlen következtében az öröm oka.

9. Az *ellenérzés*: szomorúság oly dolog ideájának kíséretében, amely véletlen következtében a szomorúság oka. (Lásd ezekre nézve e rész 15. tételének megjegyzését.)

10. A *hódolat*: szeretet az iránt, akit csodálunk.

Magyarázat

E rész 52. tételében kimutattuk, hogy a csodálat a dolog újdonságából ered. Ha tehát megtörténik, hogy gyakran képzeljük el azt, amit csodálunk, akkor végül megszűnik vele szemben csodálatunk; s ezért azt látjuk, hogy a hódolat affektusa könnyen egyszerű szeretetté változik át.

11. A *gúny* oly öröm, amely abból ered, hogy valamiről, amit megvetünk, azt képzeljük, hogy megvan egy gyűlölt dologban.

Magyarázat

Amennyiben megvetünk egy gyűlölt dolgot, annyiban tagadjuk róla a létezését (lásd e rész 52. tételének megjegyzését), s ennyiben (e rész 20.

tétele szerint) örülünk. De mivel föltesszük, hogy az ember azt, amin gúnyolódik, mégis gyűlöli, ebből következik, hogy ez az öröm nem tiszta öröm. (Lásd e rész 47. tételének megjegyzését.)

⁽¹⁹⁴⁾ 12. A *remény*: állhatatlan öröm, amely oly jövődő vagy elmúlt dolog ideájából ered, amelynek kimenetelére nézve némileg kétségben vagyunk.

13. A *félelem*: állhatatlan szomorúság, amely oly jövődő vagy elmúlt dolog ideájából ered, amelynek kimenetelére nézve némileg kétségben vagyunk. (Lásd ezekre nézve e rész 18. tételének 2. megjegyzését.)

Magyarázat

Ezekből a meghatározásokból következik, hogy nincs remény félelem nélkül, sem félelem remény nélkül. Mert aki reménykedik, és a dolog kimenetelére nézve kétségben van, arról föltesszük, hogy oly dolgot képzel el, ami kizárja a jövődő dolog létezését, s ezért ennyiben elszomorodik (*e rész 19. tétele szerint*), s következésképpen, amíg reménykedik, fél, hogy a dolog nem következik be. Aki ellenben fél, azaz kétségben van egy gyűlölt dolog kimenetelére nézve, ugyancsak oly dolgot képzel el, ami kizárja az illető dolog létezését: ezért (*e rész 20. tétele szerint*) örül, s következésképpen ennyiben reménye van, hogy a dolog nem történik meg.

14. A *biztonság*: öröm, amely oly jövődő vagy elmúlt dolog ideájából ered, amelyre nézve megszűnt a kételkedés oka.

15. A *kétségbeesés*: szomorúság, amely oly jövődő vagy elmúlt dolog ideájából ered, amelyre nézve megszűnt a kételkedés oka.

Magyarázat

A reményből tehát biztonság, a félelemből pedig kétségbeesés lesz, ha megszűnik a kételkedés oka a dolog kimenetelére nézve. Ezáltal történik, hogy az ember a jövődő vagy elmúlt dolgot jelenbelinek képzei s jelenlevőként szemléli, vagy hogy mást képzel el, ami kizárja azoknak a dolgoknak a létezését, amelyek kétséget keltettek benne. Mert ha az igaz is (*a 2. rész 31. tételének köv. tétele szerint*), hogy sohasem lehetünk bizonyosak az egyes dolgok kimenetelére nézve, mégis meglehet, hogy nem kételkedünk bennük. Kimutattuk ugyanis, hogy más dolog (*lásd a 2. rész 49. tételének megjegyzését*) nem kételkedni valamiben, s más dolog bizonyosságban lenni valamire nézve. Ezért lehetséges, hogy egy elmúlt vagy jövődő dolog képe az örömnél vagy szomorúságnak ugyanazt az affektusát kelti bennünk, mint a jelen dolog képe, amint e rész 18. tételében bebizonyítottuk. Lásd ezt megjegyzésével¹⁸ együtt.

16. A *vígság*: öröm, amelyet oly elmúlt dolog ideája kísér, melynek bekövetkezésében nem reménykedtünk.

17. A *lelkimardosás*: szomorúság, amelyet oly elmúlt dolog ideája kísér, melynek bekövetkezésében nem reménykedtünk.

18. A *résztét*: szomorúság oly baj ideájának kíséretében, amely másvalakit ért, akit hozzánk hasonlónak képzelünk (*lásd e rész 22. tételének megjegyzését és 27. tételének megjegyzését*).

¹⁸ Az OP és a NS egyaránt *scholiumot* hoz, Akkerman nyomán Curley az „1. megjegyzést” javasolja.

Magyarázat

Részvét és könyörületesség között mintha nem volna különbség, talán csak az, hogy a részvét csak az egyes affektust jelöli, a könyörületesség ellenben a részvétre való lelki hajlandóságot.

19. A *jóindulat*: szeretet olyan valaki iránt, aki jót tett mással.

20. A *felháborodás*: gyűlölet olyan valaki ellen, aki bajt okozott másnak.

Magyarázat

Tudom, hogy ezek a szavak a közönséges nyelvhasználatban mást jelentenek. De szándékom nem az, hogy a szavak jelentését, hanem hogy a dolgok természetét magyarázzam, s oly kifejezésekkel jelöljem meg, amelyeknek szokásos jelentése nem tér el teljesen attól a jelentéstől, amelyre én le akarom foglalni. Ez a figyelmeztetés egyszer s mindenkorra szól. Ezen affektusok okára nézve lásd egyébként e rész 27. tételének 1. köv. tételét és a 22. tétel megjegyzését.

21. A *túlbecsülés*: szeretetből többre tartani valakit a kelleténél.

22. A *lebecsülés*: gyűlöletből kevesebbre tartani valakit a kelleténél.

{196}

Magyarázat

A *túlbecsülés* tehát a szeretetnek, a *lebecsülés* pedig a gyűlöletnek okozata, vagyis tulajdonsága. Ezért a *túlbecsülést* így is meg lehet határozni: *szeretet, amennyiben úgy afficiálja az embert, hogy a szeretett*

dolgot többre tartja a kelleténél; a lebecsülést pedig így: gyűlölet, amennyiben úgy afficiálja az embert, hogy a gyűlölt dolgot kevesebbre tartja a kelleténél. Lásd ezekre nézve e rész 26. tételének megjegyzését.

23. Az *irigység*: gyűlölet, amennyiben úgy afficiálja az embert, hogy elszomorodik másnak szerencséjén, s viszont örül más bajának.

Magyarázat

Az irigységgel rendszeren a könyörületességet állítják szembe, s ezért ezt a szó tulajdonképpeni jelentése ellenére¹⁹ így lehet meghatározni:

24. A *könyörületesség*: szeretet, amennyiben úgy afficiálja az embert, hogy örül más szerencséjének, s viszont elszomorodik másnak baján.

Magyarázat

Az irigységről egyébként lásd e rész 24. és 32. tételének megjegyzéseit. Ezek tehát az öröm és szomorúság affektusai, amelyeket egy külső dolog ideája kísér önmaga által való vagy esetleges okként. Ezután áttérek azokra az affektusokra, melyeket okként belső dolog ideája kísér.

¹⁹ A magyar „könyörületesség” szóval ugyanaz a baj, mint a latin *misericordiával*: aligha alkalmazható más szerencséje feletti öröm jelentésében.

25. Az *önmagával való meglegedés*: öröm, amely abból ered, hogy az ember önmagát és cselekvőképességét szemléli.

26. Az *alázatosság*: szomorúság, amely abból ered, hogy az ember a maga tehetetlenségét, vagyis gyengeségét szemléli.

Magyarázat

Az önmagával való meglegedést az alázatossággal állítjuk szembe, {197} amennyiben oly örömet értünk rajta, amely abból ered, hogy cselekvőképességünket szemléljük. De amennyiben olyan örömet is értünk rajta, amelyet oly tett ideája kísér, amelyet hitünk szerint az elme szabad elhatározásából hajtottunk végre, ennyiben a megbánással állítjuk szembe. Ezt így határozzuk meg:

27. A *megbánás*: szomorúság oly tett ideájának kíséretében, amelyről azt hisszük, hogy az elme szabad elhatározásából vittük végbe.

Magyarázat

Ezeknek az affektusoknak okát kimutattuk e rész 51. tételének megjegyzésében, továbbá e rész 53., 54. és 55. tételében s ennek megjegyzésében. Az elme szabad elhatározásáról pedig lásd a 2. rész 35. tételének megjegyzését. De itt ezenfelül meg kell még jegyeznünk: nem csoda, hogy általában minden cselekvést, amelyet *rossznak* szoktak nevezni, szomorúság követ, azt pedig, amelyet *helyesnek* mondanak, öröm. Hiszen ez főleg a neveléstől függ, amint a fent mondottakból könnyen megértjük. A szülők ugyanis azzal, hogy az előbb említett cselekedeteket megrójják és gyermekeiket gyakran megdorgálják miattuk, az utóbbiakat ellenben ajánlják és dicsérik,

azt érik el, hogy az előbbiekkal a szomorúság, az utóbbiakkal pedig az öröm felindulásai kapcsolódnak össze. Igazolja ezt a tapasztalat is. Mert a szokás és a vallás nem mindenkinél ugyanaz; hanem ellenkezőleg, ami némelyeknek szent, másoknak profán, s ami némelyeknek tisztességes, másoknak rút. Aszerint tehát, hogy milyen volt egy ember neveltetése, megbánja valamely tettet, vagy dicsekszik vele.

28. A *gőg*: önszeretetből többre tartani magunkat a kelleténél.

Magyarázat

A gőg tehát abban különbözik a túlbecsüléstől, hogy az valamely külső tárgyra vonatkozik, a gőg pedig magára az emberre, aki többre tartja magát a kelleténél. Egyébként miként a túlbecsülés a szeretetnek, úgy a gőg az önszeretetnek okozata vagy tulajdonsága, s ennél fogva így is meghatározható: *önszeretet, vagyis önmagával való meglegedés, amennyiben úgy afficiálja az embert, hogy többre tartja magát a kelleténél.* (Lásd e rész 26. tételének megjegyzését.) Ennek az affektusnak {198} nincsen ellentéte. Mert öngyűlöletből senki sem tartja magát kevesebbre a kelleténél, sőt azért sem tartja magát senki kevesebbre a kelleténél, mert azt képzei, hogy nem képes erre vagy arra a dologra. Mert amiről az ember azt képzei, hogy nem képes rá, azt szükségszerűen képzei, s ez az elképzelés olyképpen hat rá, hogy valóban nem képes megtenni, amiről azt képzei, hogy nem képes rá. Ameddig ugyanis azt képzei, hogy nem képes erre vagy arra a dologra, addig nincs determinálva a cselekvésre, s következésképp addig lehetetlen számára, hogy megtegye. Ámde ha azt vesszük szemügyre, ami a pusztá véleményről függ, akkor lehetségesnek gondolhatjuk, hogy az ember kevesebbre tartja magát a kelleténél. Mert lehetséges, hogy valaki, szomorúan szemlélve a maga gyen-

geségét, azt képzei, hogy mindenki megveti őt, holott a többiek egyáltalában nem gondolnak arra, hogy megvessék. Az ember ezenkívül kevesebbre tarthatja magát a kelleténél, ha a jelenben tagad magára nézve valamit a jövőre vonatkozóan, amelyre nézve bizonytalanságban van; ha teszem azt állítja, hogy semmi bizonyosat nem képes gondolni, hogy csak rossz vagy aljas dolgokat képes kívánni vagy cselekedni stb. Mondhatjuk továbbá, hogy valaki kevesebbre tartja magát a kelleténél, ha azt látjuk, hogy a szégyentől való túlságos félelmében nem mer megtenni olyasvalamit, amit más hozzá hasonlóknak meg mernek tenni. Ezt az affektust tehát szembeállíthatjuk a gőggel, s ezt kishitűségnek fogom nevezni. Mert ahogyan az önmagával való megelégedésből ered a gőg, úgy lesz az alázatból kishitűség. Ezt így határozzuk meg:

29. A *kishitűség*: szomorúságból kevesebbre tartani magunkat a kelleténél.

Magyarázat

Gyakran mégis az alázatot szoktuk szembeállítani a gőggel, de ekkor mindkettőnek inkább hatásaira, mint természetére ügyelünk. Mert azt szoktuk gőgösnek mondani, aki szerfelett kérkedik (*lásd e rész 30. tételének megjegyzését*), aki önmagának csak az erényeiről, másnak csak a hibáiról beszél, aki mindenkinél külön akar lenni, aki végül oly méltósággal és pompával jár-kei, mint azok szoktak, akik magasan fölötte állnak. Alázatosnak ellenben azt nevezzük, aki igen gyakran elpirul, bevallja a maga hibáit és beszél mások erényeiről, aki kiter mindenki elől, s végül lehajtott fejjel jár, s megvet minden

(199) dísz. Egyébként ezek az affektusok, tudniillik az alázat és a kishitűség, felette ritkák. Mert az emberi természet, magában tekintve, tőle telhetőleg küzd ellenük (*lásd e rész 13. és 54. tételét*); s ezért,

akikről leginkább hiszik, hogy kishitűek és alázatosak, többnyire nagyon is becsvágyók és irigyek.

30. A *dicsőség*: öröm oly cselekedetünk ideájának kíséretében, amelyről azt képzeljük, hogy mások dicsérik.

31. A *szégyen*: szomorúság oly cselekedetünk ideájának kíséretében, amelyről azt képzeljük, hogy mások gáncsolják.

Magyarázat

Ezekre nézve lásd e rész 30. tételének megjegyzését. Itt azonban még rá kell mutatnom a különbségre a szégyen és szégyenérzet között. A szégyen ugyanis szomorúság oly tett nyomán, amelyet szégyellünk. A szégyenérzet ellenben a szégyentől való félelem vagy aggodalom, amely visszatartja az embert attól, hogy valami nemtelent elkövessen. A szégyenérzettel a szemérmertlenséget szokták szembeállítani, de ez tulajdonképpen nem affektus, mint a maga helyén majd kimutatom.²⁰ Az affektusok nevei azonban (mint már említettem) inkább használatukra, mint természetükre utalnak. S ezzel végeztem az öröm és szomorúság affektusaival, amelyeknek magyarázatára vállalkoztam. Áttérek most azokra, amelyeket a kívánsághoz sorolok.

32. A *vágyódás*: valamely dolog birtoklására irányuló kívánság vagy vágy, amelyet az illető dolog emlékezete táplál, s ugyanakkor gátol más dolgok emlékezete, amelyek kizárják a vágyott dolog létezését.

²⁰ Egyetlen kommentátor sem találta még meg ezt a helyet.

Magyarázat

Amikor emlékezünk egy dologra, ez, mint már gyakran mondtuk, arra diszponál bennünket, hogy azt a dolgot ugyanazzal az affektussal szemléljük, mintha jelen volna; de ezt a diszpozíciót vagy törekvést, míg ébren vagyunk, többnyire gátolják oly dolgok képei, amelyek kizárják annak a dolognak létezését, amelyre emlékezünk. Amikor tehát olyan dologra emlékezünk, amely valamiféle örömet kelt bennünk, éppen ezért törekszünk azt a dolgot az örömnél ugyanazon affektusával jelenlevőként szemlélni, de ezt a törekvésünket rögtön korlátozza oly dolgok emlékezete, amelyek kizárják amannak létezését. Ezért a vágyódás valójában szomorúság, amely ellentéte annak az örömnél, amely valamely gyűlölt tárgy távollétéből ered. Lásd erre nézve e rész 47. tételének megjegyzését. De mivel a *vágyódás* elnevezés látszólag kívánságra utal, ezért a kívánság affektusai közé sorolom ezt az affektust.

33. A *versengés*: valamely dologra irányuló kívánság, amely úgy keletkezik bennünk, hogy azt képzeljük, másokban is megvan ez a kívánság.

Magyarázat

Ha valaki szalad, mert azt látja, hogy mások is szaladnak, vagy ha valaki fél, mert azt látja, hogy mások is félnek; vagy ha valaki azt látja, hogy másvalaki megégette kezét, s ezért visszarántja a magáét, s oly testmozdulatot tesz, mintha saját kezét égette volna meg: akkor azt fogjuk ugyan mondani, hogy az illető utánozza másnak az affektusát, de nem azt, hogy verseng vele; nem azért, mintha más okát ismernénk a versengésnek, más okát az utánzásnak, hanem azért, mert megszoktuk, hogy csak azt nevezzük versengőnek, aki olyat utánoz, amit tisztességesnek, hasznosnak vagy kellemesnek ítélünk.

Egyébként a versengés okáról lásd e rész 27. tételét és ennek megjegyzését. Arra nézve pedig, hogy ezzel az affektussal miért jár többnyire együtt az irigység, lásd e rész 32. tételét és ennek megjegyzését.

34. A *hála* vagy *háládatosság* az a kívánság vagy a szeretetnek az az igyekezete, hogy törekszünk jót tenni azzal, aki a szeretet hasonló affektusával velünk tett jót. Lásd e rész 39. tételét és a 41. tétel megjegyzését.

35. A *jóakarát* az a kívánság, hogy jót tegyünk azzal, akin szánakozunk: Lásd e rész 27. tételének megjegyzését.

36. A *harag* az a kívánság, amely gyűlöletből arra ösztönöz bennünket, hogy bajt okozzunk annak, akit gyűlölünk. Lásd e rész 39. tételét.

37. A *bosszú* az a kívánság, amely kölcsönös gyűlöletből arra ösztönöz bennünket, hogy bajt okozzunk annak, aki hasonló affektussal ártalmunkra volt. Lásd e rész 40. tételének 2. köv. tételét és ennek megjegyzését. (201)

38. A *kegyetlenség* vagy *dühösség* az a kívánság, amely arra ösztönöz valakit, hogy bajt okozzon annak, akit szeretünk, vagy akin szánakozunk.

Magyarázat

A kegyetlenséggel az irgalmasságot állítják szembe; ez nem szenvedély, hanem az elmének az a hatalma, amellyel az ember a haragot és a bosszút mérsékli.

39. Az *aggodalom* az a kívánság, hogy a nagyobb bajt, amelytől félünk, kikerüljünk kisebb baj árán. *Lásd e rész 39. tételének megjegyzését.*

40. A *merészség* az a kívánság, amely valaminek megtevésére ösztönzi az embert, noha az oly veszedelemmel jár, amelynek hozzá hasonlóknak félnek magukat kitenni.

41. A *gyávaság* annak a sajátja, akinek kívánságát gátolja az olyan veszedelemtől való félelem, amelynek a hozzá hasonlóknak ki merik tenni magukat.

Magyarázat

A gyávaság tehát nem egyéb, mint oly bajtól való félelem, amelytől a legtöbben nem szoktak félni; ezért nem számítom a kívánság affektusai közé. Mégis itt akartam megmagyarázni, mivel csakugyan ellentéte a merészség affektusának, amennyiben a kívánságot tekintjük.

42. *Rémületről* akkor beszélünk, ha valakinek egy baj elkerülésére irányuló kívánságát gátolja annak a bajnak csodálata, amelytől fél.

Magyarázat

A rémület tehát a gyávaság fajtája. De mivel a rémület kettős félelemből ered, azért találókban úgy lehet meghatározni, hogy: ^{202} *félelem, amely a megdöbbent vagy ingadozó embert annyira fogva tartja, hogy képtelen a bajt elhárítani. Megdöbbentnek* azért mondom, mert azt látjuk, hogy a baj elhárítására irányuló kívánságát gátolja a baj csodálata. *Ingadozónak* pedig azért mondom, mert azt látjuk, hogy azt a kívánságot egy másik bajtól való félelem is gátolja, amely

éppúgy fenyegeti az embert: úgyhogy nem tudja, melyiket hárítsa el a két baj közül. Lásd ezekről e rész 39. tételének megjegyzését és az 52. tétel megjegyzését. Egyébként a gyávaságról és a merészségről lásd e rész 51. tételének megjegyzését.

43. Az *emberség* vagy *szerénység* az a kívánság, hogy az ember megtegye azt, ami az embereknek tetszik, s ne tegye meg azt, ami nem tetszik nekik.

44. A *becsvágy*: a dicsőség mértéktelen kívánsága.

Magyarázat

A becsvágy az a kívánság, amely valamennyi affektust (e rész 27. és 31. tétele szerint) táplálja és erősíti; s ezért ez az affektus szinte legyőzhetetlen. Mert amíg az embert valamely kívánság fogva tartja, vele együtt szükségszerűen fogva tartja a becsvágy is. *A legderekabakat is, mondja Cicero,*²¹ *legfőképpen a dicsőség hajtja. A filozófusok kiírják nevüket azokra a könyvekre is, amelyeket a dicsőség megvetéséről írnak stb.*

45. A *falánkság*: a lakmározás féktelen kívánsága vagy akár szeretete.

46. Az *iszákoság*: az ivás mértéktelen kívánsága és szeretete.

47. A *kapzsiság*: a gazdagság mértéktelen kívánsága és szeretete.

48. A *kéjvágy*: a testi egyesülés kívánsága és szeretete.

²¹ *Pro Archia*. XI.

Magyarázat

{203} Az egyesülés kívánságát, akár mérsékelt, akár nem, kéjváagnak szokás nevezni. Ennek az öt affektusnak enélfgova (*amint e rész 56. tételének megjegyzésében említettem*) nincsen ellentéte. Mert a szerénység a becsvágy egyik faja; lásd róla e rész 29. tételének megjegyzését. Hogy a mértékletesség, józanság és szűziesség az elme hatalmát mutatják, nem pedig szenvedélyt jelentenek, azt szintén említettem már. S noha lehetséges, hogy a kapzsi, becsvágyó és félénk ember tartózkodik a mértéktelen étkezéstől, ivástól és nemi élettől, azért a kapzsiság, becsvágy és félelem mégsem ellentétei a falánkságnak, iszákosságnak vagy kéjváagnak. Mert a kapzsi többnyire másnak étele és itala mellett kíván dőzsölni. A becsvágyó pedig, hacsak remélheti, hogy titokban marad, nem fog mértéket tartani semmi-
ben, s ha részegesek és kéjencek közt él, éppen mert becsvágyó, jobban hajlik majd azokra a bűnökre. Végül a félénk azt teszi, amit nem akar. Mert ha a tengerbe dobja is vagyonát, hogy elkerülje a halált, mégis kapzsi marad; s ha a kéjenc szomorú, mert nem tudja vágyát kielégíteni, ezért nem szűnik meg kéjenc lenni. Általában ezek az affektusok nem annyira a lakmározás, ivás stb. cselekvésére vonatkoznak, mint magára a vágyra és szeretetre. Nem lehet tehát ezekkel az affektusokkal szembeállítani mást, mint a nemeslelkűséget és a lelkierőt. Ezekről később szólunk.

A féltékenységnak és az elme egyéb ingadozásainak definíciójáról nem szólok, részint azért, mert a már meghatározott affektusok összetételéből erednek, részint azért, mert a legtöbbnek nincs neve. Ez pedig arra vall, hogy a gyakorlati életben elegendő, ha csak nem szerint ismerjük őket. Egyébként azoknak az affektusoknak meghatározásából, amelyeket megmagyaráztunk, kiviláglik, hogy valamennyi a kívánságból, örömből és szomorúságból ered, vagyis jobban mondva, nincs affektus e hármon kívül, amelynek mind-egyikét más-más névvel szokás megjelölni különböző vonatkozásaik és külső jegyeik szerint. Ha mármint ezeket az elsődleges

affektusokat akarjuk szemügyre venni, s azt, amit fent az elme természetéről mondtunk, akkor az affektusokat, amennyiben pusztán az elmére vonatkoznak, így határozhatjuk meg:

AZ AFFEKTUSOK ÁLTALÁNOS DEFINÍCIÓJA

Az affektus, amelyet az elme szenvedésének mondunk, zavaros idea, amellyel az elme testének vagy teste valamely részének a korábbinál nagyobb vagy kisebb léterejét állítja, s amelynek adottsága az elmét arra determinálja, hogy inkább az egyik dologra gondoljon, mint a másokra.

Magyarázat

{204}

Azt mondom először, hogy az affektus, vagyis a lélek szenvedélye *zavaros idea*. Mert kimutattuk, hogy az elme csupán annyiban szenved (*lásd e rész 3. tételét*), amennyiben inadekvát, vagyis zavaros ideái vannak. Azt mondom ezután, *amellyel az elme testének vagy teste valamely részének a korábbinál nagyobb vagy kisebb léterejét állítja*. Valamennyi, a testekre vonatkozó ideánk ugyanis inkább a mi testünk valóságos állapotát mutatja (*a 2. rész 16. tételének 2. köv. tétele szerint*), mintsem a külső test természetét. Annak az ideának mármint, amely az affektus lényegét alkotja, a testnek vagy a test valamely részének azt az állapotát kell feltüntetnie vagy kifejeznie, amelyben maga a test vagy egyik része annálfgova van, hogy cselekvőképessége, vagyis létereje növekedik vagy csökken, segítséget kap vagy gátlást szenved. De meg kell jegyeznem, ha azt mondom: *a korábbinál nagyobb vagy kisebb léterejét*, ezen nem azt értem, hogy az elme a test jelenlegi állapotát összehasonlítja az elmúlttal, hanem hogy az az idea, amely az affektus lényegét alkotja, állít a testről valamit, ami

valójában az előbbinél több vagy kevesebb realitást foglal magában. Mivel pedig az elme lényege abban áll (a 2. rész 11. és 13. tétele szerint), hogy testének valóságos létezését állítja, s mivel tökéletességen magát a dolog lényegét értjük, ebből az következik, hogy az elme nagyobb vagy kisebb tökéletességre megy át akkor, amikor az történik, hogy testéről vagy teste valamely részéről állít valamit, ami több vagy kevesebb realitást foglal magában, mint azelőtt. Amikor tehát fent azt mondtam, hogy az elme gondolkodóképessége növekedik vagy csökken, ezen csak azt akartam érteni, hogy az elme testének vagy teste valamely részének oly ideáját alakította ki, amely több vagy kevesebb realitást fejez ki, mint amennyit előbb állított testéről. Mert az ideák értékét és a valóságos gondolkodóképességet a tárgy értéke szerint becsüljük. Végül hozzátettem: *s amelynek adottsága magát az elmét arra determinálja, hogy inkább az egyik dologra gondoljon, mint a másikra*, hogy az öröm és szomorúság természetén kívül, amelyet a definíció első része magyaráz, a kívánság természetét is kifejezzem.

A harmadik rész vége

AZ ETIKA NEGYEDIK RÉSZÉ

{205}

AZ EMBERI SZOLGASÁGRÓL, VAGYIS AZ AFFEKTUSOK EREJÉRŐL

ELŐSZÓ

Az emberi tehetetlenséget az affektusok mérséklésében és megfékezésében szolgálásnak nevezem. Az affektusoknak alávetett ember ugyanis nem a maga ura, hanem ura a sors, melynek annyira hatalmában van, hogy gyakran, noha belátja a jót, mégis a rosszat kénytelen követni.¹ Hogy mi ennek az oka, s hogy ezenfelül mi jó s mi rossz van az affektusokban, ezt akarom művemnek ebben a részében bizonyítani. De mielőtt belefogok, szeretnék előrebocsátani néhány szót a tökéletességről és tökéletlenségről, a jóról és rosszról.

Ha valaki fölterte magában, hogy elvégez valamit, s ezt az elhatározást végig is vitte, akkor nemcsak ő, hanem mindenki, aki a mű alkotójának szándékát és célját pontosan ismerte vagy ismerni vélte, azt fogja mondani, hogy a mű be van végezve, vagyis tökéletes.² Ha például valaki lát egy művet (melyről fölteszem, hogy még nem kész), s tudja, hogy e mű alkotójának célja házat építeni, azt fogja mondani, hogy a ház bevégezetlen, vagyis tökéletlen. Ellenben bevégezettnek, vagyis tökéletesnek fogja mondani, mihelyt látja, hogy a mű eljutott ahhoz a végső formához, amelyet alkotója adni szándékozott neki. De ha valaki oly művet lát, amelyhez hasonlót még sohasem látott, s alkotója szándékát sem ismeri, akkor nyilván nem tudhatja, hogy a mű (206) bevégezett, vagyis tökéletes-e, avagy bevégezetlen, vagyis tökéletlen. Ez lehetett e szavak első jelentése. De miután az emberek kezdtek egyetemes ideákat alkotni, s házak, épületek, tornyok stb. mintaképeit kidolgozni, s egyes

¹ Ovidius-parafraízis, lásd a 17. tétel megjegyzésében.

² Spinoza itt a *perficere* és a *perfectus* kifejezések etimológiai kapcsolatát kiaknázva fejti ki alapvető jelentőségű etikai-metafizikai állásfoglalását.

mintaképeket jobbnak tartottak másoknál, akkor az történt, hogy mindenki azt nevezte tökéletesnek, amit az efféle dolgokról alkotott egyetemes ideával megegyezőnek látott, s viszont azt nevezte tökéletlennek, ami kevésbé felelt meg az elgondolt mintaképnek, noha az alkotó véleménye szerint teljesen elkészült. S úgy látszik, ugyanebből az okból nevezik a természeti dolgokat is, tudniillik azokat, amelyek nem emberi kéz alkotásai, közönségesen tökéletesnek vagy tökéletlennek. Az emberek ugyanis a természeti dolgokról csakúgy, mint a mesterségesekről, általános ideákat szoktak alkotni, amelyeket később mintegy a dolgok mintaképeinek tartják, s azt hiszik róluk, hogy a természet (amely szerintük csak valamilyen cél kedvéért alkot) rájuk tekint, s mintaképül veszi őket. Amikor tehát olyasminnek keletkezését látják a természetben, ami kevésbé egyezik az efféle dolog elgondolt mintaképével, akkor azt hiszik, hogy maga a természet hibázott vagy vétett, s ezt a dolgot tökéletlenül hagyta. Látjuk tehát, hogy az emberek inkább előítéletből, mint igaz ismeret alapján szokták a természeti dolgokat tökéletesnek vagy tökéletlennek nevezni. Mert az első rész függelékében kimutattuk, hogy a természet nem cél kedvéért alkot. Az az örök és végtelen létező ugyanis, amelyet Istennek vagy természetnek³ nevezünk, ugyanazzal a szükségszerűséggel cselekszik, mint amellyel létezik. Hiszen kimutattuk (az 1. rész 16. tételében), hogy természetének ugyanazon szükségszerűsége folytán cselekszik, mint amelynek folytán létezik. Isten vagy a természet cselekvésének és létezésének tehát

(207) egyazon alapja, vagyis oka van. Amint tehát semminemű célból nem létezik, úgy semminemű célból nem cselekszik; hanem ahogy létezésének, úgy cselekvésének sincs sem keletkezési elve, sem célja. Amit pedig céloknak neveznek, nem más, mint maga az emberi vágy, amennyiben valamely dolog elvének vagy első okának tekintik. Amikor például azt mondjuk, hogy az ottlakás volt ennek vagy annak a háznak célja, akkor nyilván azt értjük rajta, hogy az ember elképzelte a házi élet kényelmeit, s ennek következtében vágya támadt ház építésére. Ezért az ottlakás, amennyiben céloknak tekintjük, nem egyéb, mint ez a különös vágy, amely valójában hatóok, amelyet azért

³ A NS itt és néhány sorral lejjebb is egyszerűen csak „Isten”-t hoz.

tekintünk elsőnek, mivel az emberek rendszerint nem ismerik vágyaik okait. Mert, mint már gyakran mondtam, tudatában vannak ugyan cselekvéseiknek és vágyaiknak, de nem ismerik az okokat, amelyek úgy determinálják őket, hogy vágnak valamire. Amit azonkívül közönségesen mondanak, hogy a természet néha hibázik vagy vétkezik, hogy tökéletlen dolgokat hoz létre, azt ama képzelődések közé számítom, amelyekről az első rész függelékében szóltam.

Tökéletesség és tökéletlenség tehát valójában csupán a gondolkodás módusai, azaz fogalmak, amelyeket azáltal szoktunk alkotni, hogy ugyanannak a fajnak vagy nemnek egyedeit összehasonlítjuk egymással. Ezért mondtam fent (a 2. rész 6. definíciójában), hogy realitáson és tökéletességen ugyanazt értem. Mert a természet összes egyedeit egyetlenegy nemre, amelyet a legáltalánosabbnak neveznek, szoktuk visszavezetni, nevezetesen a létező fogalmára, s ez általában a természet összes egyedeire vonatkozik. Amennyiben tehát a természet egyedeit erre a nemre vezettük vissza, összehasonlítjuk őket egymással, s azt látjuk, hogy némelyeknek több a létezőségük, vagyis realitásuk, mint másoknak, annyiban némelyeket tökéletesebbnek mondunk másoknál. Amennyiben pedig olyasmit tulajdonítunk nekik, ami tagadást foglal magában, mint határt, véget, tehetetlenséget stb., annyiban tökéletlennek mondjuk őket, mert elménket nem úgy afficiálják, mint azok, amelyeket tökéletesnek nevezünk, de nem azért, mert híjával vannak valaminek, ami hozzájuk tartozik, vagy mert a természet vétkezett. Mert csak az illeti meg valamely dolog természetét, ami a hatóok természetének szükségszerűségéből következik, s mindaz, ami a hatóok természetének szükségszerűségéből következik, szükségszerűen történik.

Ami a jót és rosszat illeti, ők sem jelentenek semmi pozitívát a dolgokban, ha ugyanis magukban tekintjük őket; ők is csupán a gondolkodás módusai, vagyis fogalmak, amelyeket azáltal alakítunk ki, hogy a dolgokat összehasonlítjuk egymással. Mert egy és ugyanaz a dolog ugyanabban az időben lehet jó és rossz, s még közömbös is. A zene például jó a búskomornak, rossz a gyászolóknak; a süketnek azonban se nem jó, se nem rossz. De noha így áll a dolog, mégis meg kell tartanunk ezeket a szavakat. Mivel ugyanis meg akarjuk alkotni az ember ideáját, amelyre mint az emberi természet mintá-

képére tekinthetünk, hasznunkra válik majd, ha megtartjuk ezeket a szavakat az említett értelemben. Jón tehát a következőkben azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy eszköz arra, hogy az emberi természetnek magunk elé tűzött mintaképét mind jobban megközelítsük; rosszon pedig azt, amiről biztosan tudjuk, hogy megakadályoz bennünket abban, hogy megfeleljünk annak a mintaképnek. Azután az embereket tökéletesebbnek vagy tökéletlenebbnek fogjuk mondani aszerint, hogy többé vagy kevésbé jutnak közel ehhez a mintaképhez. Mert külön meg kell jegyezni: ha azt mondom, hogy valaki a kisebb tökéletességről nagyobbra megy át és viszont, ezen nem azt értem, hogy az egyik lényegből vagy alakból másikká változik: mert a ló például éppúgy megsemmisül, ha emberré, mint ha rovarrá változik; hanem azt, hogy cselekvőképességét, amennyiben ezt értjük természetén, növekedőnek vagy csökkenőnek fogjuk fel. Végül, amint mondtam, tökéletességen általában a realitást fogom érteni, azaz valamely dolog lényegét, amennyiben bizonyos módon létezik és működik, nem véve tekintetbe tartamát. Ugyanis semmiféle egyes dolgot nem mondhatunk tökéletesebbnek azért, mert hosszabb ideig megmaradt létezésében; hiszen a dolgok tartama nem határozható meg lényegükből, minthogy a dolgok lényege nem foglalja magában a létezésnek bizonyos és meghatározott idejét; hanem minden dolog, akár tökéletesebb, akár kevésbé tökéletes, mindig megmaradhat majd létezésében azzal az erővel, amellyel létezni kezd, úgyhogy ebben a tekintetben valamennyi dolog egyenlő egymással.

DEFINÍCIÓK

1. Jón azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy hasznos reánk nézve.
2. Rosszon pedig azt, amiről biztosan tudjuk, hogy megakadályoz bennünket abban, hogy valami jónak részesei legyünk.
(Lásd ezekről az előző bevezetést a vége felé.)
3. Az egyes dolgokat esetlegesnek nevezem, amennyiben – amíg pusztán lényegüket vesszük szemügyre – semmit sem találunk,

ami létezésüket szükségszerűen tételezi, vagy szükségszerűen kizárja.

4. Ugyanazokat az egyes dolgokat lehetségesnek nevezem, amennyiben, mérlegelve az okokat, amelyek létrehozhatják őket, nem tudjuk, vajon determinálva vannak-e létrehozásukra.

(Az 1. rész 33. tételének 1. megjegyzésében nem tettem semmi különbséget a lehetséges és az esetleges között, mivel ott nem volt szükség pontos megkülönböztetésükre.)

5. Ellentétes affektusokon a következőkben azokat értem, amelyek ellenkező irányokba vonják az embert, noha ugyanahhoz a nemhez tartoznak, teszem a dőzsölés és a kapzsiság, amelyek a szeretet fajtái, s nem természetük szerint, hanem esetlegesen ellentétesek. (210)

6. Hogy mit értek valamely jövődől, jelen és elmúlt dologra vonatkozó affektuson, azt kifejtettem a 3. rész 18. tételének 1. és 2. megjegyzésében. Lásd ezeket.

(De meg kell itt jegyezni még, hogy miként a térbeli, úgy az időbeli távolságot is csak bizonyos határig tudjuk pontosan elképzelni. Azaz, valamint mindazokat a tárgyakat, amelyek kétszáz láb-nál nagyobb távolságra vannak tőlünk, vagyis amelyeknek a távolsága attól a helytől, ahol vagyunk, meghaladja azt a távolságot, amelyet pontosan elképzelünk, tőlünk egyenlő távoliaknak s ugyanabba a síkba esőknek szoktuk képzelni, úgy mindazokat a tárgyakat is, amelyeknek létezési idejét nagyobb időköz választja el a jelentőtől, mint amekkorát pontosan el szoktunk képzelni, a jelentőt egyformán távol esőknek képzeljük, s valamennyit mintegy az időnek egy pillanatára vonatkoztatjuk.)

7. A célon, amelynek kedvéért teszünk valamit, az erre irányuló vágyat értem.

8. Erényen és hatóképességen ugyanazt értem, vagyis (a 3. rész 7. tétele szerint) az erény, amennyiben az emberre vonatkozik, maga az ember lényege, vagyis természete, amennyiben hatalma van olyan dolgokat előidézni, amelyek pusztán az ő természetének törvényeiből beláthatók.

AXIÓMA⁴

Nincs a természetben olyan egyes dolog, amelynél ne volna más hatalmasabb és erősebb. Ellenkezőleg, bármely adott dolognál mindig akad más, még hatalmasabb, amely azt megsemmisítheti.

(211)

1. TÉTEL

Ami pozitívat tartalmaz a hamis idea, azt nem szünteti meg az igaz jelenléte, amennyiben igaz.

Bizonyítás

Az idea hamissága az ismeret pusztá hiányában van, amelyet az inadekvát ideák foglalnak magukban (a 2. rész 35. tétele szerint), s nincs bennük semmi pozitív, aminél fogva hamisnak mondják őket (a 2. rész 33. tétele szerint); hanem ellenkezőleg, amennyiben Istenre vezetjük vissza őket, igazak (a 2. rész 32. tétele szerint). Ha tehát azt, ami pozitív van a hamis ideában, megszüntetné az igaznak jelenléte, amennyiben igaz, akkor az igaz idea önmagát szüntetné meg, ez pedig (a 3. rész 4. tétele szerint) képtelenség. Ami pozitívat tartalmaz tehát a hamis idea stb. E. k. b.

Megjegyzés

Világosabban megértjük ezt a tételt a 2. rész 16. tételének 2. köv. tételéből. Mert a képzeleti kép oly idea, amely inkább az emberi test

⁴ Gebhardt, Akkerman s Curley egyetértenek abban, hogy az eredeti, még a holland fordításnak alapul szolgáló változat előtti negyedik részben legalább három axióma volt. Lásd még a 7. és a 31. tétel bizonyításához frott jegyzetet!

jelen állapotát mutatja, mintsem a külső test természetét, nem elkülönítetten ugyan, hanem zavarosan, s ezért mondják, hogy az elme téved. Amikor például a Napot nézzük, azt képzeljük, hogy körülbelül 200 láb távolságra van tőlünk; ez a csalódásunk addig tart, amíg nem tudjuk meg az igazi távolságot. Ha ezt megtudtuk, megszűnik ugyan a tévedés, de nem a képzeleti kép, azaz a Nap ideája, amely csak annyiban magyarázza természetét, amennyiben testünket afficiálja. Ha tehát tudjuk is az igazi távolságot, mégis azt képzeljük, hogy közel van hozzánk. Mert amint a 2. rész 35. tételének megjegyzésében mondtuk, nem azért képzeljük oly közelinek a Napot, mert nem ismerjük igazi távolságát, hanem azért, mert az elme annyiban fogja fel a Nap nagyságát, amennyiben az a testet afficiálja. Így, ha a víz felszínére eső napsugarak visszaverődnek a szemünkbe, úgy képzeljük a Napot, mintha a vízben volna, noha ismerjük igazi helyét. Ekképpen a többi képzeleti képről is, amely csalódásba ejti az elmét, akár a test természeti állapotát tüntetik föl, akár cselekvőképességének növekedését vagy csökkenését, igaz az, hogy nem ellentétesek az igazzal, s nem is tűnnek el jelenlétében. Megtörténik ugyan, hogy amikor tévesen félünk valami bajtól, egy igaz hír hallatára eltűnik félelmünk; de fordítva is megtörténik, hogy amikor egy biztosan bekövetkező bajtól félünk, valamely hamis hír hallatára ugyancsak eloszlik félelmünk. S ezért a képzeleti képeket nem az igaznak jelenléte oszlatja el, amennyiben igaz, hanem mert más, náluk erősebb ideák támadnak velük szemben, amelyek kizárják a képzelt dolgok jelenvaló létezését – amint a 2. rész 17. tételében kimutattam.

(212)

2. TÉTEL

Annyiban szenvedünk, amennyiben a természet része vagyunk, amely magában, más részek nélkül, nem fogható föl.

Bizonyítás

Akkor mondjuk, hogy szenvedünk, amikor olyasmi keletkezik bennünk, aminek csupán részoka vagyunk (a 3. rész 2. definíciója szerint), azaz (a 3. rész 1. definíciója szerint) olyasvalami, ami nem vezethető le egyedül természetünk törvényeiből. Szenvendünk tehát, amennyiben a természet része vagyunk, amely magában, más részek nélkül, nem fogható föl. E. k. b.

3. TÉTEL

Az erő, amellyel az ember létezésében megmarad, korlátozott, s a külső okok hatalma végtelenül felülmúlja.

Bizonyítás

Nyilvánvaló ez e rész axiómájából. Mert ha adva van az ember, adva van valami más is, mondjuk *A*, ami hatalmasabb; ha pedig adva van *A*, van megint más, mondjuk *B*, ami *A*-nál hatalmasabb, s így a végtelenig; ennél fogva az ember hatalmát más dolgok hatalma határolja, s a külső okok hatalma végtelenül felülmúlja. E. k. b.

4. TÉTEL

Lehetetlen, hogy az ember ne legyen a természet része, s hogy csupán olyan változásokat szenvedhessen, amelyek csak az ő természetéből érthetők meg, s amelyeknek ő az adekvát oka.

Bizonyítás

{213}

Az a hatóképesség, amely által az egyes dolgok s következésképpen az ember is fenntartja a maga létét, maga Istennek, vagyis a természetnek a hatóképessége (az 1. rész 24. tételének köv. tétele szerint), nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az ember valóságos lényege által magyarázható (a 3. rész 7. tétele szerint). Az ember hatóképessége tehát, amennyiben valóságos lényege által magyarázzuk, része Isten, vagyis a természet végtelen hatóképességének, azaz (az 1. rész 34. tétele szerint) lényegének. Ez volt az első. Azután, ha lehetséges volna, hogy az ember csak olyan változásokat szenvedhetne, amelyek csupán az ő természetéből érthetők meg, ebből következne (a 3. rész 4. és 6. tétele szerint), hogy nem múlhatna el, hanem szükségképpen mindig léteznék. Ennek pedig olyan okból kellene következnie, amelynek hatóképessége véges vagy végtelen; nevezetesen vagy egyedül az ember hatalmából, aki akkor képes volna arra, hogy távol tartson magától minden egyéb, külső okokból eredhető változást, vagy a természet végtelen hatóképességéből, amely minden egyes dolgot úgy vezetne, hogy az ember csakis az ő fennmaradását szolgáló változásokat szenvedhetné el. Ámde az első (az előző tétel szerint, amelynek bizonyítása egyetemes, s minden egyes dologra alkalmazható) képtelenség. Ha tehát lehetséges volna, hogy az ember csak olyan változásokat szenvedne, amelyek csupán az ember természetéből érthetők meg, s következésképp (amint már kimutattuk), hogy az ember mindig léteznék, ennek Isten végtelen hatóképességéből kellene következnie. Ennél fogva (az 1. rész 16. tétele szerint) az isteni természet szükség-szerűségéből, amennyiben Istent egy ember ideája által afficiálnak tekintjük, a természet egész rendjét le kellene vezetni, amennyiben a kiterjedés és a gondolkodás attribútumában fogjuk fel. Ebből pedig (az 1. rész 21. tétele szerint) az következne, hogy az ember végtelen lenne, holott ez (e bizonyítás első fele szerint) képtelenség. Lehetetlen tehát, hogy az ember csupán olyan változásokat szenvedjen, amelyeknek ő az adekvát oka. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy az ember szükségképp szenvedélyeknek van mindig alávetve, a természet közös rendjét követi, engedelmeskedik neki, s alkalmazkodik hozzá, amennyire a dolgok természete követeli.

(214)

5. TÉTEL

Minden szenvedély erejét és növekedését, valamint a létezésben való megmaradását nem az a hatalom határozza meg, amellyel a létezésben megmaradni törekszünk, hanem a külső ok hatalma, összehasonlítva a miénkkel.

Bizonyítás

A szenvedély lényege nem magyarázható tisztán a mi lényegünkkel (a 3. rész 1. és 2. definíciója szerint), azaz (a 3. rész 7. tétele szerint) a szenvedély hatóképességét nem határozhatja meg az a hatóképesség, amellyel mi létünkben megmaradni törekszünk, hanem (amint a 2. rész 16. tételében kimutattuk) szükségképpen a külső ok hatóképességének kell azt meghatároznia, összehasonlítva a miénkkel. E. k. b.

6. TÉTEL

Valamely szenvedély, vagyis affektus ereje annyira meghaladhatja az ember többi cselekedetét, vagyis hatóképességét, hogy az affektus makacsul megragad az emberben.

Bizonyítás

Minden szenvedély erejét és növekedését, valamint a létezésben való megmaradását a külső ok hatalma határozza meg, összehasonlítva a miénkkel (az előző tétel szerint), s ezért (e rész 3. tétele szerint) az ember hatóképességét annyira meghaladhatja stb. E. k. b.

7. TÉTEL

Egy affektust nem fékezhet és nem szüntethet meg más, mint egy ellentétes s a fékezendő affektusnál erősebb affektus.

Bizonyítás

Az affektus, amennyiben az elmére vonatkozik, oly idea, amellyel az elme a maga testének az előbbinél nagyobb vagy kisebb léterejét állítja (az affektusok általános definíciója szerint, a 3. rész végén). Amikor tehát az elme egy affektussal küszködik, a testben egyszersmind oly affekció támad, amely cselekvőképességét növeli vagy csökkenti. A testnek ez az affekciója mármint (e rész 5. tétele szerint) a maga okától kapja az erőt a létezésben való megmaradásra; s ennél fogva csak olyan testi ok fékezheti és szüntetheti meg (a 2. rész 6. tétele szerint), amely vele ellentétes (a 3. rész 5. tétele szerint), s nála erősebb affekciót kelt a testben (e rész axiómája⁵ szerint). S ezért (a 2. rész 12. tétele szerint) az elmében az előbbinél erősebb, vele ellentétes affekció ideája támad, azaz (az affektusok általános definíciója szerint) az elmében az előbbinél erősebb és vele ellentétes affektus támad, amely kizárja

⁵ Az OP-ben eredetileg „1. axióma” szerepel, az *errátában* javítják a jelenlegi formára.

vagy megszünteti az előbbinek létezését. S ezért egy affektust nem szüntethet meg és nem fékezhets meg más, mint egy ellentétes és erősebb affektus. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Egy affektust, ha az elmére vonatkozik, nem fékezhets és nem szüntethets meg más, mint oly testi affekció ideája, amely ellentétes azzal az affekcióval, amelytől szenvedünk, és amely erősebb nála. Mert az affektust, amelytől szenvedünk, csak oly affektus fékezhets és szüntethets meg, amely nála erősebb és vele ellentétes (*az előző tétel szerint*), azaz (*az affektusok általános definíciója szerint*) csak oly testi affekció ideája, amely erősebb annál az affekciónál, amelytől szenvedünk, s vele ellentétes.

8. TÉTEL

A jónak és rossznak ismerete nem más, mint az öröm és a szomorúság affektusa, amennyiben ennek tudatában vagyunk.

Bizonyítás

Azt nevezzük jónak vagy rossznak, ami létünk fennmaradásának használ vagy árt (*e rész 1. és 2. definíciója szerint*), azaz (*a 3. rész 7. tétele szerint*) ami cselekvőképességünket növeli vagy csökkenti, elősegíti vagy gátolja. Amennyiben tehát (*az öröm és szomorúság definíciója szerint, lásd ezt a 3. rész 11. tételének megjegyzésében*) észrevesszük, hogy valamely dolog az öröm vagy szomorúság affektusát kelti bennünk, azt jónak vagy rossznak nevezzük. S ennél fogva a jónak és rossznak ismerete nem más, mint az öröm vagy szomorúság ideája, amely szükségképpen következik magából az öröm vagy szomorúság af-

fektusából (*a 2. rész 22. tétele szerint*). Ámde ez az idea ugyanolyan módon van egyesítve az affektussal, ahogyan az elme van egyesítve a testtel (*a 2. rész 21. tétele szerint*); azaz (*amint ugyanezen tétel megjegyzésében kimutattuk*) ez az idea az affektustól, vagyis (*az affektusok általános definíciója szerint*) a testi affekció ideájától valójában csak fogalmában különbözik. A jónak és rossznak ismerete tehát nem más, mint maga az affektus, amennyiben ennek tudatában vagyunk. E. k. b.

9. TÉTEL

Az olyan affektus, amelynek okát előttünk jelenvalónak képzeljük, erősebb, mint ha azt képzeljük róla, hogy nincsen előttünk.

Bizonyítás

A képzeleti kép oly idea, amely által az elme egy dolgot jelenvalóként szemlél (*lásd definícióját a 2. rész 17. tételének megjegyzésében*), amely azonban mégis inkább az emberi test állapotát mutatja, mintsem a külső dolog természetét (*a 2. rész 16. tételének 2. köv. tétele szerint*). Az affektus tehát (*az affektusok általános definíciója szerint*) képzeleti kép, amennyiben a test állapotát tünteti fel. Ámde a képzeleti kép (*a 2. rész 17. tétele szerint*) elevenebb, amíg nem képzelünk semmi olyat, ami kizárja a külső dolog jelenvaló létezését. Ennél fogva az az affektus is, amelynek okát előttünk jelenvalónak képzeljük, elevenebb, vagyis erősebb, mint ha azt képzeljük róla, hogy nincs előttünk. E. k. b.

Megjegyzés

Amikor fent, a 3. rész 18. tételében azt mondtam, hogy valamely jövődő vagy elmúlt dolog képe ugyanazt az affektust kelti ben-

nünk, mint ha a képzelt dolog jelenvaló volna, kifejezetten figyelmeztettem arra, hogy ez annyiban igaz, amennyiben pusztán a dolog képét vesszük tekintetbe; mert ez a kép ugyanolyan természetű, akár jelenvalónak képzeljük a dolgot,⁶ akár nem; de nem tagadtam, hogy a kép gyengébbé válik, ha jelenvalóként szemlélünk más dolgokat, amelyek kizárják a jövődő dolog jelen létezését. Akkor ezt nem említettem, mivel az volt a szándékom, hogy ebben a részben szóljak az affektusok erejéről.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Valamely jövődő vagy elmúlt dolog képe, azaz oly dolgoké, amelyeket a jövő vagy elmúlt időre való vonatkozással s a jelen kizárásával szemlélünk, a többi körülmény egyenlősége mellett gyengébb⁽²¹⁷⁾ egy jelenvaló dolog képénél. Következésképpen az az affektus is, amely valamely jövődő vagy elmúlt dologhoz fűződik, a többi körülmény egyenlősége mellett szelídebb, mint a jelenvaló dologhoz fűződő affektus.

10. TÉTEL

Egy eljövődő dolog, amelyet hamar bekövetkezendőnek képzelünk, elevenebb affektust kelt bennünk, mint ha létezésének idejét a jelentől távolabb esőnek képzelnénk; s az oly dolog emlékezete is, amelyet nemrég elmúlnak képzelünk, ugyancsak elevenebb affektust kelt bennünk, mint ha rég elmúlnak képzelnénk.

⁶ Akkerman javaslata alapján Curley javítja Gebhardt *res ut praesentes* megfogalmazását *rem ut praesentemre*.

Bizonyítás

Amennyiben ugyanis azt képzeljük, hogy valamely dolog hamar bekövetkezik, vagy nemrég múlt el, ezzel olyasmit képzelünk, ami kevésbé zárja ki a dolog létezését, mint ha jövődő létezésének idejét a jelentől távolabb esőnek vagy a dolgot régen elmúlnak képzelnénk (*amint ez magától értetődik*); s ezért (*az előző tétel szerint*) ennnyiben elevenebb affektust kelt bennünk. E. k. b.

11. TÉTEL

Az az affektus, amelyet szükségszerűnek képzelt dolog kelt, a többi körülmény egyenlősége mellett elevenebb, mint az, amelyet lehetséges vagy esetleges, vagyis nem szükségszerű dolog kelt.

Bizonyítás

Amennyiben egy dolgot szükségszerűnek képzelünk, annyiban állítjuk létezését, s megfordítva, tagadjuk egy dolog létezését, amennyiben nem szükségszerűnek képzeljük (*az 1. rész 33. tételének 1. megjegyzése szerint*). Ennélfogva (*e rész 9. tétele szerint*) az affektus, amelyet a szükségszerű dolog kelt, a többi körülmény egyenlősége⁽²¹⁸⁾ mellett elevenebb, mint az, amelyet a nem szükségszerű kelt. E. k. b.

12. TÉTEL

Az a dolog, amelyről tudjuk, hogy a jelenben nem létezik, de amelyet lehetségesnek képzelünk, a többi körülmény egyenlősége mellett elevenebb affektust kelt, mint valamely esetleges dolog.

Bizonyítás

Amennyiben esetlegesnek képzelünk egy dolgot, nem afficiál bennünket egyetlen más dolog képe sem, amely tételezi a dolog létezését (*e rész 3. definíciója szerint*); ellenkezőleg (*a feltevés értelmében*), elképzelünk egyet s mást, ami kizárja a jelenben való létezését. Ámde amennyiben a dolgot a jövőben lehetségesnek képzeljük, annyiban elképzelünk egyet és mást, ami tételezi létezését (*e rész 4. definíciója szerint*), azaz (*a 3. rész 18. tétele szerint*) ami tápot ad a reménynek vagy félelemnek; s ezért a lehetséges dolog hevesebb affektust kelt. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Az a dolog, amelyről tudjuk, hogy a jelenben nem létezik, s amelyet véletlennek képzelünk, sokkal gyengébb affektust kelt, mint ha azt képzeljük, hogy a dolog a jelenben előttünk van.

Bizonyítás

A jelenben létezőként elképzelt dolog iránti affektus elevenebb, mint ha e dolgot jövődönnek képzelnénk (*e rész 9. tételének köv. tétele szerint*), és sokkal hevesebb, mint ha a jövőt a jelentől messze esőnek képzelnénk (*e rész 10. tétele szerint*).⁷ Ennélfogva az olyan dolog iránti

⁷ Az OP eredetije a következő: *Affectus erga rem, quam in praesenti existere imaginamur, intensior est, quam si eandem ut futuram imaginaremur (per Coroll. Prop. hujus), et multo vehementior est, si tempus futurum a praesenti non multum distare imaginaremur (per Prop. 10. hujus)*. A NS *non multum* helyett *multum*ot fordít, de a hibajegyzékben visszahe-lyezi a *nont*. Gebhardt a szöveg értelmét úgy látja biztosítottnak, ha elhagyjuk a *nont*, és a *si tempus* elé *quam*ot állítunk. Én ezt a javaslatot fogadtam el, noha Akkerman, akinek érvelését Curley is elfogadja, egyrészt érthetetlennek tartja Gebhardt fejtegetését,

affektus, amelynek létezési idejét a jelentől nagyon messze esőnek képzeljük, sokkal gyengébb, mint ha e dolgot jelenvalónak képzeljük, ám még ennek ellenére is (*az előző tétel szerint*) elevenebb, mint ha a dolgot esetlegesnek képzeljük. S ezért az esetleges dolog sokkal gyengébb affektust kelt, mint ha a dolgot jelenvalónak képzeljük. E. k. b.

13. TÉTEL

(219)

Az az esetleges dolog, amelyről tudjuk, hogy a jelenben nem létezik, a többi körülmény egyenlősége mellett gyengébb affektust kelt, mint valamely elmúlt dolog.

Bizonyítás

Amennyiben egy dolgot esetlegesnek képzelünk, nem afficiál bennünket más dolog képe, amely tételezi a dolog létezését (*e rész 3. definíciója szerint*). Ám ellenkezőleg (*a feltevés értelmében*), elképzelünk egyet és mást, ami kizárja a jelenben való létezését. De amennyiben a dolgot az elmúlt időre való vonatkozással képzeljük el, annyiban föltesszük, hogy olyasmit képzelünk, ami azt emlékezetbe idézi, vagyis ami felkelti a dolog képét (*lásd a 2. rész 18. tételét s ennek megjegyzését*), s ennél fogva olyképpen hat, hogy azt a dolgot úgy szemléljük, mintha jelen volna (*a 2. rész 17. tételének köv. tétele szerint*). S ezért (*e rész 9. tétele szerint*) az az esetleges dolog, amelyről tudjuk, hogy a jelenben nem létezik, a többi körülmény egyenlősége mellett gyengébb affektust kelt, mint valamely elmúlt dolog. E. k. b.

másrészt úgy véli, hogy a *multo vehementior est* kezdetű mondatnak új alanya van, *affectus erga rem futuram*. Én ezt a megoldást erőltetettnek tartom, s mivel a 10. tételre való utalás nem a *cto affuturamra* vonatkozik, mint Akkerman föltételezi, hanem a *longius a praesenti distarera*, Gebhardt érvelését is világosnak találom.

14. TÉTEL

A jónak és rossznak igaz ismerete – amennyiben igaz – nem képes megfékezni semminemű affektust. Erre csak annyiban képes, amennyiben mint affektust tekintjük.

Bizonyítás

Az affektus oly idea, amellyel az elme a maga testének az előzőnél nagyobb vagy kisebb léteirét állítja (az affektusok általános definíciója szerint); s ezért (e rész 1. tétele szerint) nem tartalmaz semmi pozitívát, amit az igaznak jelenléte megszüntethetne. Következésképpen a jónak és rossznak igaz ismerete, amennyiben igaz, nem képes megfékezni semmilyen affektust. Ámde amennyiben affektus (lásd e rész 8. tételét), s csakis ennyiben, megfékezhet egy affektust (e rész 7. tétele szerint), ha erősebb a fékezendő affektusnál. E. k. b.

{220}

15. TÉTEL

Azt a kívánságot, amely a jónak és rossznak igaz ismeretéből ered, elnyomhat vagy fékezhet sok más kívánság, amely a bennünket nyugtalanító affektusokból ered.

Bizonyítás

A jónak és rossznak igaz ismeretéből, amennyiben ez (e rész 8. tétele szerint) affektus, szükségképpen kívánság támad (az affektusok 1. definíciója szerint), s ez annál nagyobb, minél nagyobb az affektus, amelyből támad (a 3. rész 37. tétele szerint). De mivel ez a kívánság (a feltevés szerint) abból ered, hogy valamit igaz módon ismerünk meg, ezért annyiban következik bennünk, amennyiben cselekszünk (a 3. rész 3. tétele szerint), s ezért pusztán lényegünk által kell azt megér-

tenünk (a 3. rész 2. definíciója szerint); következésképpen (a 3. rész 7. tétele szerint) erejét és növekedését csak az emberi hatóképesség határozhatja meg. Azok a kívánságok továbbá, amelyek a bennünket nyugtalanító affektusokból erednek, ugyancsak annál nagyobbak, minél hevesebbek ezek az affektusok; s ezért erejüket és növekedésüket (e rész 5. tétele szerint) a külső okok hatóképességének kell meghatároznia, amely a mi hatóképességünket összehasonlíthatatlannal felülmúlja (e rész 3. tétele szerint). S ennél fogva azok a kívánságok, amelyek efféle affektusokból erednek, hevesebbek lehetnek annál a kívánságnál, amely a jónak és rossznak igaz ismeretéből ered, és ezért (e rész 7. tétele szerint) ezt fékezhetik vagy elnyomhatják. E. k. b.

16. TÉTEL

Azt a kívánságot, amely a jónak és rossznak ismeretéből ered, amennyiben ez az ismeret a jövőre vonatkozik, könnyebben fékezheti vagy nyomhatja el oly dolgokra irányuló kívánság, amelyek a jelenben kellemesek.

Bizonyítás

Az az affektus, amely eljövendőként elképzelt dologra irányul, gyengébb annál, amely jelenvaló dologra irányul (e rész 9. tételének köv. tétele szerint). Ámde a jónak és rossznak igaz ismeretéből eredő kívánságot, noha ez az ismeret oly dolgokra vonatkozik, amelyek a jelenben jók, elnyomhatja vagy fékezheti valamely hebehurgia kívánság (az előző tétel szerint, amelynek bizonyítása általános). Az olyan kívánság tehát, amely ugyanabból az ismeretből ered, amennyiben ez a jövőre vonatkozik, könnyebben lesz fékezhető vagy elnyomható stb. E. k. b.

17. TÉTEL

Az olyan kívánságot, amely a jónak és rossznak igaz ismeretéből ered, amennyiben ez esetleges dolgokra vonatkozik, még sokkal könnyebben félékezheti a jelenvaló dolgokra irányuló kívánság.

Bizonyítás

Ezt a tételt ugyanúgy bizonyítjuk, mint az előző tételt, e rész 12. tételének köv. tételéből.

Megjegyzés

Az eddigiekben, azt hiszem, felmutattam annak okát, miért mozgatta az embereket inkább véleményük, mint az igaz ész, s miért kelt a jónak és rossznak igaz ismerete lelki felindulásokat, s miért enged gyakran mindennemű vágynak. Innen eredt a költő szava:

(...) *Látom, mi a jobb, jól látva helyeslem;
és ami rossz, követem.*⁸

Erre gondolt, úgy látszik, a Prédikátor is, amikor azt mondja: „És valaki öregbíti a tudományt, öregbíti a gyötrelmet.”⁹ S ezt nem azért mondom, hogy arra következtessenek belőle, jobb a tudatlanság, mint

⁸ (...) *video meliora, proboque,
deteriora sequor* (...)

Ovidius: *Átváltozások*. VII. 20–21. Devecseri Gábor fordítása. Az akarat szabadságával kapcsolatos XVII. századi gondolatmenetek gyakran idézett sorai. Vö. Descartes levele Meslandhoz 1645. február 9-én; Hobbes: *Of Liberty and Necessity*. EW IV. 269. o.; Locke: *Értekezés az emberi értelemről*. II., XXI. 35.

⁹ ...*et qui addit scientiam, addit et laborem*. Eccl. 1,18. Károli Gáspár fordítása (2,1).

a tudás, vagy hogy az affektusok mérséklésében nincs semmi különbség a balga és az értelmes ember között, hanem azért, mert szükséges természetünknek mind a hatalmát, mind a tehetetlenségét ismerni, hogy meghatározhassuk, mire képes az ész az affektusok mérséklésében, és mire nem képes. S mint mondtam, ebben a részben csak az emberi tehetetlenségről szólok. Mert az észnek az affektusokon való hatalmáról külön akarok szólni.

18. TÉTEL

Az örömből eredő kívánság, a többi körülmény egyenlősége mellett, erősebb annál a kívánságnál, amely szomorúságból ered.

Bizonyítás

A kívánság maga az ember lényege (az affektusok 1. definíciója szerint), azaz (a 3. rész 7. tétele szerint) az a törekvés, amellyel az ember létében megmaradni törekszik. Ezért az olyan kívánságot, amely az örömből (222) ered, maga az öröm affektusa (az öröm definíciója szerint; lásd ezt a 3. rész 11. tételének megjegyzésében) elősegíti vagy növeli; ellenben azt, amely a szomorúságból ered, maga a szomorúság affektusa (ugyanazon megjegyzés szerint) gyengíti vagy gátolja; s ezért az olyan kívánság erejét, amely az örömből ered, az emberi hatóképességgel s egyúttal a külső ok hatóképességével kell meghatározni, azét pedig, amely a szomorúságból ered, egyedül az emberi hatóképességgel. Ennélfogva amaz erősebb ennél. E. k. b.

Megjegyzés

E néhány tételben kifejtettem az emberi tehetetlenség és állhatatlanság okait, s azt, hogy miért nem követik az emberek az ész

utasításait. Most már csak az van hátra, hogy megmutassam, mi az, amit az ész előír nekünk, s mely affektusok egyeznek az emberi ész szabályaival, s viszont, melyek ellentétesek vele. Mielőtt azonban belefognék ezeknek a mi részletes geometriai módszerünkkel való bizonyításába, szeretném magukat az ész parancsolatait itt előbb röviden bemutatni, hogy minden ember könnyebben fölfogja, mire gondolok. Minthogy az ész nem követel semmit a természet ellenére, ezért azt követeli, hogy mindenki szeresse önmagát, keresse a maga hasznát, tudniillik azt, ami valóban hasznára van, kívánja mindazt, ami az embert igazán nagyobb tökéletességre viszi, s egyáltalán, hogy mindenki törekedjék, amennyire rajta múlik, a maga létét fenntartani. Hiszen ez oly szükségszerűen igaz, mint az, hogy az egész nagyobb a részénél (lásd a 3. rész 4. tételét). Minthogy továbbá az erény (*e* rész 8. definíciója szerint) nem egyéb, mint az, hogy az ember saját természetének törvényei szerint cselekszik, s mindenki (*a* 3. rész 7. tétele szerint) csakis saját természetének törvényei szerint törekszik a maga létét fenntartani, ebből következik *először*: az erény alapja a saját létünk fenntartására irányuló törekvés, a boldogság pedig abban áll, hogy az ember fenn tudja tartani a maga létét. *Másodszor* következik, hogy az erényre önmagáért kell törekedni, s nincs semmi jelesebb vagy reánk nézve hasznosabb, aminek kedvéért törekednünk kellene rá. Végül *harmadszor* következik, hogy az öngyilkosok tehetetlen lelkűek, s hogy külső okok, amelyek ellenkeznek természetünkkel, teljesen lebírják őket. Továbbá a 2. rész 4. posztulátumából következik, hogy sohasem érhetjük el, hogy létünk fenntartásához ne szoruljunk rá rajtunk kívül levő dolgokra, s úgy éljünk, hogy megszűnjék minden érintkezésünk a rajtunk kívül levő dolgokkal. S ha ezenfelül elménket tekintjük, értelmünk bizonyára tökéletlenebb volna, ha az elme csupán egy-maga volna, s nem ismerne meg semmit önmagán kívül. Sok dolog van tehát rajtunk kívül, ami hasznos reánk nézve, s ezért törekednünk kell reá. Köztük az elgondolható legbecsesebb az, ami teljesen megegyezik természetünkkel. Mert ha például két teljesen azonos

(223)

természetű individuum egyesül egymással, oly individuumot alkotnak, amely kétszerte hatalmasabb az egyesnél. Az ember számára tehát semmi sem hasznosabb az embernél. Az emberek, mondom, nem kívánhatnak becsesebbet létük fenntartására, mint azt, hogy mindnyájan úgy megegyezzenek minden dologra nézve, hogy valamennyiük elméje és teste szinte egy elmét és egy testet alkosson, s mindnyájan tőlük telhetőleg együttesen törekedjenek létük fenntartására, s mindnyájan együttesen keressék mindnyájuk közös hasznát. Ebből következik, hogy azok az emberek, akiket az ész kormányoz, azaz azok az emberek, akik az ész vezetése mellett keresik a maguk hasznát, nem vágyódnak semmi olyasmire, amit nem kívánnának a többi ember számára, s ezért igazságosak, hűségesek és becsületesek.

Ezek az ész parancsai, amelyekre már itt röviden rá akartam mutatni, mielőtt belefogok részletesebb, sorban való bizonyításukba. S ezt azért tettem, hogy lehetőleg megnyerjem azok figyelmét, akik azt hiszik, hogy az az elv, hogy tudniillik mindenkit a maga haszna keresésére utalunk, az istentelenség alapja, nem pedig az erényé és a kötelességérzeté. Miután tehát röviden kimutattam, hogy épp ellenkezőleg áll a dolog, továbbmegyek, hogy azt az eddig követett úton bizonyítsam.

19. TÉTEL

Ki-ki saját természetének törvényei szerint szükségképpen azt kívánja vagy utálja, amit jónak vagy rossznak ítél.

Bizonyítás

A jónak és rossznak ismerete (*e* rész 8. tétele szerint) maga az örömnél vagy szomorúságnak affektusa, amennyiben ennek tudatában vagyunk; s ezért (*a* 3. rész 28. tétele szerint) mindenki szükségképpen

⁽²²⁴⁾ azt kívánja, amit jónak ítél, s viszont azt utálja, amit rossznak tart. De ez a vágy nem egyéb, mint maga az ember lényege, vagyis természete (*a vágy definíciója szerint; lásd ezt a 3. rész 9. tételének megjegyzésében és az affektusok 1. definíciójában*). Mindenki tehát pusztán természetének törvényei szerint szükségképpen azt kívánja vagy utálja stb. E. k. b.

20. TÉTEL

Minél inkább törekszik valaki arra, hogy a maga hasznát keresse, azaz a maga létét fenntartsa úgy, hogy képessége is megvan rá, annál több benne az erény; s viszont, amennyiben valaki elhanyagolja a maga hasznát, azaz léte fenntartását, annyiban tehetetlen.

Bizonyítás

Az erény maga az emberi hatóképesség, amelyet egyedül az ember lényege határoz meg (*e rész 8. definíciója szerint*), azaz (*a 3. rész 7. tétele szerint*) amelyet egyedül az a törekvés határoz meg, amellyel az ember a maga létében megmaradni törekszik. Minél inkább törekszik tehát valaki arra, hogy létét fenntartsa úgy, hogy képessége is megvan hozzá, annál több benne az erény, s következésképpen (*a 3. rész 4. és 6. tétele szerint*) amennyiben valaki elhanyagolja a maga hasznát, annyiban tehetetlen. E. k. b.

Megjegyzés

Tehát senki nem mulasztja el, hogy a maga hasznát keresse, vagyis a maga létét fenntartsa, hacsak külső s természetével ellenkező okok nem erősebbek nála. Senki, mondom, nem utálja meg az ételt vagy öli meg magát természetének szükségszerűségéből, hanem csak külső okok kényszerítő hatása alatt. Ennek sokféle módja lehet. Az

egyik azért öli meg magát, mert másvalaki kényszeríti rá olyképpen, hogy kezét, amelyben véletlenül kardot fog, visszafordítja, s arra kényszeríti, hogy azt saját szívének szegezze; a másik azért, mert, mint Seneca, a zsarnok parancsára ereit felválni kénytelen, azaz kisebb baj árán a nagyobbát kívánja kikerülni; vagy végül egy harmadik azért, mert rejtett külső okok olyképpen hatnak képzeletére, s olyképp afficiálják testét, hogy ez más, előbbi természetével ellenkező természetet vesz fel, amelynek ideája nem lehet meg az elmében (*a 3. rész 10. tétele szerint*). Ámde az, hogy az ember természete szükségszerűségéből törekedjék nem létezni vagy más alakba átváltozni, épp annyira lehetetlen, mint az, hogy a semmiből ⁽²²⁵⁾ valami legyen. Ezt mindenki beláthatja némi elmélkedéssel.

21. TÉTEL

Senki sem kívánhatja, hogy boldog legyen, hogy jól cselekedjék és jól éljen, ha egyúttal azt nem kívánja, hogy általában legyen, cselekedjék, éljen, azaz hogy valósággal létezzék.

Bizonyítás

E tétel bizonyítása vagy inkább maga a dolog magától értetődik, amint ez kitűnik a kívánság definíciójából is. Mert a boldog, vagyis jó életnek, cselekvésnek stb. kívánsága (*az affektusok 1. definíciója szerint*) maga az ember lényege, azaz (*a 3. rész 7. tétele szerint*) az a törekvés, amellyel mindenki a maga létét megtartani törekszik. Tehát senki sem kívánhatja stb. E. k. b.

22. TÉTEL

Semmiféle erényt nem lehet úgy felfogni, hogy megelőzi ezt (ugyanis az önfenntartásra való törekvést).

Bizonyítás

Az önfenntartásra való törekvés maga a dolog lényege (a 3. rész 7. tétele szerint). Ha tehát valamely erényt úgy lehetne fölfogni, hogy megelőzi ezt, tudniillik ezt a törekvést, akkor a dolog lényegét úgy gondolnánk, mint ami megelőzi önmagát (e rész 8. definíciója szerint); ez pedig (amint magától értetődik) képtelenség. Tehát semmiféle erényt stb. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Az önfenntartásra való törekvés az erény első és egyetlen alapja. Mert nem gondolható el más elv, amely ezt megelőzi (az előző tétel szerint), nélküle pedig (e rész 21. tétele szerint) semmiféle erény el nem gondolható.

23. TÉTEL

Amennyiben az embert az determinálja cselekvésre, hogy inadekvát ideái vannak, nem mondható róla feltétlenül, hogy erényből cselekszik; ezt csak akkor mondhatjuk róla, ha az determinálja, hogy értelme révén ismer meg.

{226}

Bizonyítás

Amennyiben az embert az determinálja cselekvésre, hogy inadekvát ideái vannak, annyiban (a 3. rész 1. tétele szerint) szenved, azaz (a 3. rész 1. és 2. definíciója szerint) olyasvalamit cselekszik, amit nem lehet pusztán lényegéből felfogni, azaz (e rész 8. definíciója szerint) ami nem következik erényéből. Amennyiben ellenben az determinálja cselekvésre, hogy értelme révén ismer meg, annyiban (a 3. résznek ugyancsak 1. tétele szerint) cselekszik, azaz (a 3. rész 2. definíciója szerint) olyat cselekszik, amit pusztán lényegéből fogunk fel, vagyis (e rész 8. definíciója szerint) ami adekvát módon következik erényéből.

24. TÉTEL

Feltétlenül erényből cselekedni nem más bennünk, mint az ész vezetése szerint cselekedni, élni és létünket fenntartani (ez a három ugyanazt jelenti), mégpedig a magunk hasznának keresése alapján.

Bizonyítás

Feltétlenül erényből cselekedni nem más (e rész 8. definíciója szerint), mint saját természetünk törvényei szerint cselekedni. Ámde mi csak annyiban cselekszünk, amennyiben megismerünk (a 3. rész 3. tétele szerint). Erényből cselekedni tehát nem más bennünk, mint az ész vezetése szerint cselekedni, élni, létünket fenntartani, s mindezt (e rész 22. tételének köv. tétele szerint) a magunk hasznának keresése alapján. E. k. b.

25. TÉTEL

Senki sem más dolog kedvéért törekszik a maga létét fenntartani.

Bizonyítás

Azt a törekvést, amellyel minden dolog a maga létében megmaradni törekszik, egyedül az illető dolog lényege határozza meg (a 3. rész 7. tétele szerint); s pusztán csak ennek adott voltából, nem pedig valamely más dolog lényegéből következik szükségszerűen (a 3. rész 6. tétele szerint), hogy a maga létét mindenki fenntartani törekszik. Nyilvánvaló ez a tétel ezenkívül e rész 22. tételének köv. tételéből is. Mert ha az ember más dolog kedvéért törekednék saját léte fenntartására, akkor az a dolog volna erényének első alapja (ez magától értetődik), ez pedig (az előbb említett köv. tétel szerint) képtelenség. Tehát senki sem más dolog kedvéért stb. E. k. b.

{227}

26. TÉTEL

Minden, az észből eredő törekvésünk egyedül az értelem általi megismerésre irányul, s az elme, amennyiben ésszel él, csak azt ítéli magára nézve hasznosnak, ami az értelem általi megismeréshez vezet.

Bizonyítás

Az önfenntartásra való törekvés magának a dolognak lényege (a 3. rész 7. tétele szerint), s amennyiben a dolog mint ilyen létezik, úgy fogjuk föl, hogy megvan az ereje a létezésben való megmaradásra (a 3. rész 6. tétele szerint) s annak megcselekvésére, ami adott természetéből szükségszerűen következik (lásd a vágy definícióját a 3. rész 9. tételének megjegyzésében). Ámde az ész lényege nem más, mint elménk, amennyiben értelmével világosan és elkülönítetten megismer (lásd definícióját a 2. rész 40. tételének 2. megjegyzésében). Ennélfogva (a 2. rész 40. tétele szerint) minden, az észből eredő törekvésünk egyedül az értelem általi megismerésre irányul. Azután, minthogy az elmének ez a törekvése, amellyel, amennyiben ésszerűen gondolkodik, a maga létét fenntartani törekszik, nem más, mint az értelem általi megismerés (e bizonyítás első része szerint), ennél fogva ez a megismerésre irányuló törekvés (e rész 22. tételének köv. tétele szerint) az erény első és egyetlen alapja, s nem valamilyen cél kedvéért fogunk a dolgok értelem általi megismerésére törekedni (e rész 25. tétele szerint), hanem ellenkezőleg, az elme, amennyiben ésszerűen gondolkodik, csak azt fogja magára nézve jónak ítélni, ami elvezeti az értelem általi megismeréshez (e rész 1. definíciója szerint). E. k. b.

27. TÉTEL

Egyedül arról tudjuk biztosan, hogy jó vagy rossz, ami valóban az értelem általi megismeréshez vezet, vagy ami akadályozhat bennünket e megismerésünkben.

Bizonyítás

Az elme, amennyiben ésszerűen gondolkodik, egyedül az értelem általi megismerésre vágyakozik, s csak azt ítéli magára nézve hasznosnak, ami ehhez a megismeréshez vezet (az előző tétel szerint). Ámde az elmének (a 2. rész 41. és 43. tétele szerint; lásd ez utóbbi {228} megjegyzését is) csak annyiban van bizonyossága a dolgokról, amennyiben adekvát ideái vannak, vagyis (s ez a 2. rész 40. tételének megjegyzése¹⁰ szerint ugyanaz) amennyiben ésszerűen gondolkodik. Tehát egyedül arról tudjuk biztosan, hogy jó, ami valóban az értelem általi megismeréshez vezet, s megfordítva: csak arról, hogy rossz, ami akadályozhat bennünket e megismerésünkben. E. k. b.

28. TÉTEL

Az elme legfőbb java Isten ismerete, az elme legfőbb erénye pedig: Isten megismerése.

Bizonyítás

A legfőbb, amit az elme értelmével megismerhet, Isten, azaz (a 1. rész 6. definíciója szerint) a feltétlenül végtelen létező, amely nélkül

¹⁰ Gebhardt úgy véli, ez az utalás abból az időből származhat, amikor még csak egy megjegyzés csatlakozott a 40. tételhez. A fordítók s kommentátorok nagy részét követve Curley is úgy véli, hogy a mai 2. megjegyzésről van szó.

(az 1. rész 15. tétele szerint) semmi sem lehet és nem fogható föl. Ezért (e rész 26. és 27. tétele szerint) az elme legfőbb haszna, vagyis (e rész 1. definíciója szerint) legfőbb java: Isten ismerete. Azután, az elme csak annyiban cselekszik, amennyiben értelme révén megismer (a 3. rész 1. és 3. tétele szerint), s csakis ennyiben (e rész 23. tétele szerint) mondható róla feltétlenül, hogy erényből cselekszik. Az elme feltétlen erénye tehát az értelem révén való megismerés. Ámde a legfőbb, amit az elme így megismerhet: Isten (amint az imént bebizonyítottuk). Az elme legfőbb erénye tehát Isten megértése, vagyis megismerése. E. k. b.

29. TÉTEL

Olyan egyes dolog, amelynek természete teljesen különbözik a miénktől, nem segítheti elő, s nem is gátolhatja cselekvőképességünket, s egyáltalán, csak olyan dolog lehet jó vagy rossz ránk nézve, amelyben valami közös van mivélünk.

Bizonyítás

Minden egyes dolognak, s következőleg (a 2. rész 10. tételének köv. tétele szerint) az embernek is azt a hatóképességét, amellyel létezik és működik, csakis valamely más egyes dolog determinálhatja (az 1. rész 28. tétele szerint), amelynek természetét (a 2. rész 6. tétele szerint) ugyanazon attribútum által kell megértenünk, amely által az emberi természetet felfogjuk. Cselekvőképességünket tehát, akárhogyan gondoljuk is, oly egyes dolgok hatóképessége determinálhatja, s következőképpen segítheti elő vagy gátolhatja, amelyekben van valami közös mivélünk, nem pedig olyan dolgok hatóképessége, amelyeknek természete teljesen különbözik a miénktől. Mivel pedig azt nevezzük jónak vagy rossznak, ami öröm vagy szomorúság oka (e rész 8. tétele szerint), azaz (a 3. rész 11. tételének megjegyzése

szerint), ami növeli vagy csökkenti, elősegíti vagy gátolja cselekvőképességünket, ezért az a dolog, amelynek természete teljesen különbözik a miénktől, reánk nézve sem jó, sem rossz nem lehet. E. k. b.

30. TÉTEL

Semmiféle dolog nem lehet rossz annál fogva, ami közös benne természetünkkel, hanem amennyiben rossz reánk nézve, annyiban ellentétes velünk.

Bizonyítás

Rosznak azt nevezzük, ami szomorúság oka (e rész 8. tétele szerint), azaz (definíciója szerint; lásd ezt a 3. rész 11. tételének megjegyzésében) ami csökkenti vagy gátolja cselekvőképességünket. Ha tehát valamely dolog annál fogva volna rossz reánk nézve, ami közös benne mivélünk, akkor az a dolog épp azt csökkenthetné vagy gátolhatná, ami benne közös mivélünk; ez pedig (a 3. rész 4. tétele szerint) képtelenség. Semmiféle dolog sem lehet tehát rossz reánk nézve annál fogva, ami közös benne mivélünk, hanem (amint éppen kimutattuk) ellenkezőleg, amennyiben csökkentheti vagy gátolhatja cselekvőképességünket, annyiban (a 3. rész 5. tétele szerint) ellentétes velünk. E. k. b.

31. TÉTEL

Amennyiben valamely dolog egyezik természetünkkel, annyiban szükségképpen jó.

Bizonyítás

Amennyiben ugyanis valamely dolog egyezik természetünkkel, annyiban (az előző tétel szerint) nem lehet rossz. Szükségképpen tehát (230) vagy jó lesz, vagy közömbös. Ha az utóbbit vesszük, hogy ugyanis se nem jó, se nem rossz, akkor (e rész 3. axiómája szerint¹¹) nem következik természetéből semmi, ami természetünk fennmaradását szolgálja, azaz ami (a feltevés szerint) az illető dolog természetének fennmaradását szolgálja. De ez (a 3. rész 6. tétele szerint) képtelenség. Amennyiben tehát egyezik természetünkkel, szükségképpen jó lesz. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy minél jobban egyezik valamely dolog természetünkkel, annál hasznosabb, vagyis jobb reánk nézve, s viszont, minél hasznosabb reánk nézve, annál jobban egyezik épp ennyiben természetünkkel. Mert amennyiben nem egyezik természetünkkel, szükségképpen különbözik tőle, vagy ellentézik vele. Ha különbözik tőle, akkor (e rész 29. tétele szerint) nem lehet majd sem jó, sem rossz; ha pedig ellentétes vele, akkor ellentétes lesz azzal is, ami egyezik természetünkkel, azaz (az előző tétel szerint) ellentétes lesz a jóval, vagyis rossz lesz. Tehát csakis az lehet jó, ami egyezik természetünkkel, s ezért minél jobban egyezik valamely dolog természetünkkel, annál hasznosabb, s megfordítva. E. k. b.

¹¹ Az OP eme hivatkozása a fő érv mellett, hogy – amint a 4. jegyzetben már utaltunk rá – általánosan elfogadott nézet, hogy a 4. résznek eredetileg legalább három axiómája volt. A NS már „e rész axiómájára” utal, ami kevésbé valószínű, mint a Curley által is javasolt „e rész 1. definíciója” változat.

32. TÉTEL

Amennyiben az emberek szenvedélyeknek vannak alávetve, nem mondható róluk, hogy természetükben egyeznek.

Bizonyítás

Ha a dolgokról azt mondjuk, hogy természetükben egyeznek, ezen azt értjük, hogy hatóképességük tekintetében egyeznek (a 3. rész 7. tétele szerint), nem pedig tehetetlenségben vagy tagadásban, és következésképp (a 3. rész 3. tételének megjegyzése szerint) szenvedélyben sem. Ennélfogva amennyiben az emberek szenvedélyeknek vannak alávetve, nem mondható róluk, hogy természetükben egyeznek. E. k. b.

Megjegyzés

A dolog önmagában is nyilvánvaló. Mert aki azt mondja, hogy a fehér és a fekete csak abban egyezik meg, hogy egyik sem vörös, az egyszerűen azt állítja, hogy a fehér és a fekete semmiben sem egyezik meg. Épp így, ha valaki azt mondja, hogy a kő és az ember csak abban egyezik meg, hogy mind a kettő véges, tehetetlen, vagy (231) hogy mind a kettő nem természetének szükségszerűsége következtében létezik, vagy végül hogy a külső okok hatalma meghatározatlanul felülmúlja őket, az teljességgel azt állítja, hogy a kő és az ember semmiben sem egyezik meg. Mert azok a dolgok, amelyek pusztán a tagadásban egyeznek meg, vagyis abban, amijük nincs, valójában semmiben sem egyeznek meg.

33. TÉTEL

Az emberek annyiban térhetnek el egymástól természetük tekintetében, amennyiben oly affektusok nyugtalanítják őket, amelyek szenvedélyek; s ennyiben még egy és ugyanaz az ember is változó és állhatatlan.

Bizonyítás

Az affektusok természetét, vagyis lényegét nem magyarázhatja meg egyedül a mi lényegünk, vagyis természetünk (a 3. rész 1. és 2. definíciója szerint); hanem a külső okok hatóképessége, azaz (a 3. rész 7. tétele szerint) természete kell hogy azt meghatározza, összehasonlítva a mi természetünkkel. Innen van, hogy minden affektusnak annyi faja van, mint a bennünket afficiáló tárgyoknak (lásd a 3. rész 56. tételét), s hogy egyazon tárgy különbözőképpen afficiálja az embereket (lásd a 3. rész 51. tételét), s hogy ők ennyiben természetükre nézve eltérnek egymástól; végül hogy egy és ugyanazt az embert (a 3. résznek ugyancsak 51. tétele szerint) ugyanaz a tárgy is különbözőképpen afficiálja, s ennyiben az ember változó stb. E. k. b.

34. TÉTEL

Az emberek, amennyiben olyan affektusok nyugtalanítják őket, amelyek szenvedélyek, ellentétesek lehetnek egymással.

Bizonyítás

Egy ember, például Péter, oka lehet annak, hogy Pál elszorodik, mert némileg hasonlít egy olyan dologhoz, melyet Pál gyűlöl (a 3. rész 16. tétele szerint); vagy mert Péter egyedül van oly dolog birtokában,

kában, amelyet Pál is szeret (lásd a 3. rész 32. tételét megjegyzésével együtt), vagy más okokból (a főbbeket lásd a 3. rész 55. tételének megjegyzésében). S ezért azután (az affektusok 7. definíciója szerint) Pál gyűlölí majd Pétert, s következőleg könnyen megtörténik (a 3. rész 40. tétele és ennek megjegyzése szerint), hogy Péter is viszontgyűlölí Pált, s hogy ennél fogva (a 3. rész 39. tétele szerint) egymásnak bajt okozni törek-szenek, azaz (e rész 30. tétele szerint) hogy ellentétesek egymással. Ámde a szomorúság affektusa mindig szenvedély (a 3. rész 59. tétele szerint); az emberek tehát, amennyiben oly affektusok nyugtalanítják őket, amelyek szenvedélyek, ellentétben lehetnek egymással. E. k. b.

Megjegyzés

Azt mondtam, hogy Pál gyűlölí fogja Pétert, mivel azt képze-li, hogy Péter olyan dolog birtokában van, amelyet Pál is szeret. Ebből első tekintetre látszólag az következik, hogy Péter és Pál azért, mert ugyanazt szeretik, s következésképpen mert természetükre nézve egyeznek, kárt okoznak egymásnak; s ezért, ha ez igaz, e rész 30. és 31. tétele hamis. De ha a dolgot minden oldalról mérlegeljük, azt látjuk, hogy mindez teljesen összeegyeztethető egymással. Mert ez a két ember nem azért van egymásnak terhére, mert egyeznek természetükre nézve, azaz mert mind a ketten ugyanazt szeretik, hanem azért, mert eltérnek egymástól. Mert amennyiben mind a ketten ugyanazt szeretik, épp ez tápot ad mind a kettő szeretetének (a 3. rész 31. tétele szerint), azaz (az affektusok 6. definíciója szerint) épp ez gyarapítja mind a kettőnek örömét. Korántsem áll tehát az, hogy azért vannak egymásnak terhére, mert ugyanazt szeretik, és természetükben egyeznek. Hanem, amint mondtam, a dolgok oka egyedül az, hogy feltevésünknek megfelelően természetükben el-térnek egymástól. Mert hiszen föltesszük, hogy Péternek olyan szeretett dologról van ideája, amelynek birtokában van, Pálnak ellenben oly szeretett dologról, amelynek nincs birtokában. Innen

van, hogy Pálban szomorúság, Péterben ellenben öröm támad, s ennyiben ellentétei egymásnak. S ily módon könnyen kimutathatjuk, hogy a gyűlölet többi oka is egyedül attól függ, hogy az emberek természetükben eltérnek egymástól, nem pedig attól, amiben egyeznek.

35. TÉTEL

Az emberek csak annyiban egyeznek természetükben szükségképpen mindig egymással, amennyiben az ész vezetése szerint élnek.

Bizonyítás

Amennyiben az embereket oly affektusok nyugtalanítják, amelyek szenvedélyek, természetükben különbözők *(e rész 33. tétele szerint)* s egymással ellentétesek lehetnek *(az előző tétel szerint)*. De csak annyiban mondjuk az emberekről, hogy cselekszenek, amennyiben az ész vezetése szerint élnek *(a 3. rész 3. tétele szerint)*; s ezért mindazt, ami az emberi természetből következik, amennyiben az ész határozza meg, egyedül csak az emberi természetből mint legközelebbi okából kell megértenünk *(a 3. rész 2. definíciója szerint)*. De minthogy mindenki természetének törvényei szerint kívánja azt, amit jónak ítél, s eltávolítani törekszik azt, amit rossznak *(e rész 19. tétele szerint)*; s minthogy ezenkívül az, amit az ész parancsa szerint jónak vagy rossznak ítélünk, szükségképpen jó vagy rossz *(a 2. rész 41. tétele szerint)*: ezért az emberek csak amennyiben az ész parancsa szerint élnek, teszik meg szükségképpen azt, ami az emberi természetre, s következésképpen minden egyes emberre nézve szükségképpen jó, azaz *(e rész 31. tételenek köv. tétele szerint)* ami minden egyes ember természetével megegyezik. S ezért az emberek, amennyiben az ész parancsa szerint élnek, egymással is szükségképpen mindig egyeznek. E. k. b.

1. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Nincs a dolgok természetében olyan egyes dolog, amely hasznosabb volna az ember számára, mint az az ember, aki az ész parancsa szerint él. Mert az ember számára az a leghasznosabb, ami a legjobban egyezik természetével *(e rész 31. tételenek köv. tétele szerint)*, azaz *(amint magától értetődik)* az ember. Ámde az ember akkor cselekszik feltétlenül természetének törvényei szerint, amikor az ész vezetése szerint él *(a 3. rész 2. definíciója szerint)*, s csakis ennyiben egyezik szükségképpen mindig más ember természetével *(az előző tétel szerint)*. Az ember számára tehát az egyes dolgok között nincs hasznosabb, mint az olyan ember stb. E. k. b.

2. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Amikor minden egyes ember leginkább a maga hasznát keresi, akkor a leghasznosabbak egymás számára. Mert minél inkább keresi valaki a maga hasznát, s törekszik a maga fenntartására, annál több benne az erény *(e rész 20. tétele szerint)*, vagyis, ami ugyanaz *(e rész 8. definíciója szerint)*, annál nagyobb a képessége arra, hogy saját természetének törvényei szerint cselekedjék, azaz *(a 3. rész 3. tétele szerint)* arra, hogy az ész vezetése szerint éljen. Ámde az emberek akkor egyeznek leginkább természetükben, ha az ész vezetése szerint élnek *(az előző tétel szerint)*. Az emberek tehát *(az előző köv. tétel szerint)* akkor lesznek a leghasznosabbak egymásra nézve, amikor minden egyes ember a legnagyobb mértékben a maga hasznát keresi.

Megjegyzés

Amit most kimutattunk, azt a mindennapi tapasztalat is annyi világos bizonyítékkal igazolja, hogy szinte minden ember ajkáról hallhatjuk: ember az embernek istene. S mégis, ritkán történik,

{234}

hogy az emberek az ész vezetése szerint élnek, hanem úgy áll a dolog, hogy többnyire irigyek, s kellemetlenkednek egymásnak. Mindamellet alig tudják elviselni a magányos életet, úgyhogy a legtöbbször nagyon tetszett az a definíció, hogy az ember társas élőlény.¹² S valóban úgy is van, hogy az emberek társadalmi közösségéből sokkal több előny származik, mint kár. Hadd nevéssenek tehát a szatirikusok az emberi dolgokon, amennyire kedvük tartja, hadd kárhoztassák azt a teológusok, s hadd dicsérjék a melankolikusok, amennyire tőlük telik, a műveletlen és falusi életet, hadd vessék csak meg az embereket, s csodálják az állatokat: mégis azt tapasztalják majd, hogy az emberek egymás kölcsönös segítségével sokkal könnyebben szerzik meg, amire szükségük van, s csak egyszerű erővel kerülhetik ki azokat a veszedelmeket, amelyek mindennütt fenyegetik őket; nem is szólva arról, hogy sokkal becsesebb és inkább megismerésünkre méltó az emberek cselekedeteit szemlélteni, mint az esztelen állatokét. De erről másutt bővebben.

36. TÉTEL

Azoknak, akik az erény útján járnak, legfőbb java közös mindenkivel, s mindnyáján egyformán örülhetnek neki.

Bizonyítás

Erényből cselekedni annyi, mint az ész vezetése szerint cselekedni (*e rész 24. tétele szerint*); amit pedig az ész szerint cselekedni törekszünk, az az értelem általi megismerés (*e rész 26. tétele szerint*). S ezért

¹² E sokat emlegetett meghatározás eredetije Arisztotelész: *Politika*, 1253a3: „Az ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény.” (Szabó Miklós fordítása.)

(*e rész 28. tétele szerint*) azoknak, akik az erény útján járnak, legfőbb java Isten megismerése, azaz (*a 2. rész 47. tétele s ennek megjegyzése szerint*) olyan jó, amely valamennyi emberrel közös, s amelynek valamennyi ember, amennyiben ugyanazon természetű, egyformán a birtokába juthat. E. k. b.

Megjegyzés

Ha pedig azt kérdezné valaki, mi volna, ha azoknak, akik az erény útján járnak, legfőbb java nem volna közös mindenkivel? Vajon nem következnek-e ebből, mint fent (*lásd e rész 34. tételét*), hogy azok az emberek, akik az ész szerint élnek, azaz (*e rész 35. tétele szerint*) az emberek, amennyiben egyeznek természetükre nézve, ellentétesek egymással? Azt feleljük neki: nem esetlegesen, hanem magából az ész természetéből ered, hogy az ember legfőbb java közös mindenkivel, mert magából az ember lényegéből vezetik le, amennyiben ezt az ész határozza meg; s mert az ember nem lehetne más, s felfoghatatlan lenne, ha nem volna hatalma arra, hogy örüljön e legfőbb jónak. Hozzá tartozik ugyanis (*a 2. rész 47. tétele szerint*) az emberi elme lényegéhez, hogy adekvát ismerete legyen Isten örök és végtelen lényegéről.

37. TÉTEL

Aki az erény útján jár, azt a jót, amelyet magának kíván, a többi embernek is fogja kívánni, mégpedig annál jobban, minél nagyobb benne Isten ismerete.

Bizonyítás

Az emberek, amennyiben az ész vezetése szerint élnek, a leghasznosabbak az ember számára (*e rész 35. tételének 1. köv. tétele szerint*). Ezért (*e rész 19. tétele szerint*) az ész vezetése szerint szükségképpen

azt törekszünk elérni, hogy az emberek az ész vezetése szerint éljenek. Ámde a jó, amelyet mindenki, aki az ész parancsa szerint él, azaz (*e rész 24. tétele szerint*) aki az erény útján jár, magának kíván, az értelem általi megismerés (*e rész 26. tétele szerint*); azt a jót tehát, amelyet mindenki, aki az erény útján jár, magának kíván, a többi embernek is fogja kívánni. Azután a kívánság, amennyiben az elmére vonatkozik, maga az elme lényege (*az affektusok 1. definíciója szerint*), az elme lényege pedig abban az ismeretben van (*a 2. rész 11. tétele szerint*), amely magában foglalja Isten ismeretét (*a 2. rész 47. tétele szerint*), s amely nélkül (*az 1. rész 15. tétele szerint*) nem lehet, s nem is fogható fel. Ezért minél nagyobb istenismeretet foglal magában az elme lényege, annál nagyobb lesz az a kívánság is, amellyel az, aki az erény útján jár, a magának kívánt jót másnak is kívánja. E. k. b.

Más bizonyítás

- (236) A jót, amelyet az ember magának kíván és szeret, állhatatosabban fogja szeretni, ha azt látja, hogy mások ugyanazt szeretik (*a 3. rész 31. tétele szerint*). S ezért (*ugyanazon tétel köv. tétele szerint*) arra fog törekedni, hogy a többiek is szeressék. Mivel pedig ez a jó (*az előző tétel szerint*) mindenkivel közös, és mindnyájan örülhetnek neki, ezért arra fog törekedni (*ugyanazon okból*), hogy mindnyájan örüljenek neki, mégpedig (*a 3. rész 37. tétele szerint*) annál jobban, minél jobban élvezi ő maga ezt a jót. E. k. b.

1. megjegyzés

Aki pusztán affektusból törekszik arra, hogy a többiek szeressék azt, amit ő maga szeret, s hogy a többiek az ő gondolkodásmódja szerint éljenek, az egyedül ösztöne által vezetve cselekszik, s ezért gyűlöletes, főképpen azok előtt, akiknek más dolgok tetszenek, s akik ennél fogva szintén azt akarják, s ugyanazon ösztön által vezetve arra

törekcsenek, hogy a többiek viszont az ő gondolkodásmódjuk szerint éljenek. Azután, minthogy a legfőbb jó, amelyet az emberek affektusai alapján kívánnak, gyakran olyasmi, ami csak egy ember birtokában lehet, ezért azok, akik azt szeretik, elmájukban nem következtetések, s míg örülnek, hogy sok dicséretre méltót mondhatnak a szeretett dologról, attól félnek, hogy az emberek hisznek nekik. Aki ellenben arra törekszik, hogy ésszel vezesse a többieket, az nem erőszakosan cselekszik, hanem emberségesen és jóságosan, s elméjében teljesen következtetes. Továbbá mindazokat a kívánságokat és cselekedeteket, amelyeknek annyiban vagyunk oka, amennyiben megvan bennünk Isten ideája, vagyis amennyiben megismerjük Istent, a *valláshoz* számítom. Az arra irányuló kívánságot ellenben, hogy jót tegyünk másokkal, amely abból ered, hogy az ész vezetése szerint élünk, *kötelességérzetnek* nevezem. Azt a kívánságot azután, amely arra indítja az ész vezetése szerint élő embert, hogy barátsággal kösse magához a többieket, *tisztességgnek* nevezem, s *tiszteltetésre méltónak* azt, amit dicsérnek az ész vezetése szerint élő emberek, *rútnak* pedig azt, ami ellene van a barátság kötésének. Ezeken kívül azt is megmutattam, mik az állam alapjai.¹³

A fent mondottakból azután könnyű megérteni a különbséget az igazi erény és a tehetetlenség között. Az igazi erény ugyanis nem egyéb, mint az ész vezetése szerint való élet; s ezért a tehetetlenség egyedül abban áll, hogy az ember rajta kívül eső dolgoktól hagyja

¹³ Willem Meijer az először 1896-ban megjelent holland fordításában fölvetette, hogy e mondat inkább a 2. megjegyzés végére kívánczik, s oda is jövő időben. Gebhardt már pusztán azon az alapon is meghagyja eredeti helyén, hogy mind az OP, mind a NS ezen a helyen és múlt idejű állítmánnyal hozza. A kommentátorok egyöntetűen amellet érvelnek, hogy az állam *alapjait* Spinoza csakugyan kifejtette már: a 37. tétel két bizonyítása a korábban mondottakra építve mutatja be, hogy egyrészt az igazán stabil közösség az észmegismerés alapján bontakozik ki, de másrészt az affektusok által vezetett emberek is kényszerűen közösségeket hoznak létre. Vö. A. Matheron: *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Minuit, 1988; illetve E. Balibar: *Spinoza et la politique*. Paris, PUF, 1985.

magát vezetni, s hogy ezek olyan cselekedetekre determinálják őt, amelyeket a külső dolgok közös állapota kíván, nem pedig olyanokra, amelyeket saját természete, pusztán magában tekintve, követel.

Ez volna tehát mindaz, aminek bizonyítását ígértem e rész 18. tételének megjegyzésében. Kitűnik belőle, hogy az a törvény, amely tiltja az állatok levágását, inkább üres babonán és asszonyi könnyөрületességen alapszik, mint józan észen. Az ész arra tanít ugyan bennünket, hogy hasznunkat keresve az emberekkel kell kapcsolatba lépünk, nem pedig az állatokkal és oly dolgokkal, amelyeknek természete eltér a mienktől; ám egyszersmind azt is tanítja, hogy ugyanannyi jogunk van rájuk, mint nekik mireánk. Sőt mivel mindenkinek jogát erénye, vagyis hatóképessége határozza meg, sokkal több joguk van az embereknek az állatokra, mint az állatoknak az emberekre. Mindamellet nem tagadom, hogy az állatok éreznek; de tagadom, hogy emiatt nem volna szabad hasznunkról gondoskodni s az állatokat tetszésünk szerint felhasználni, s úgy bánni velük, amint legjobban megfelel nekünk. Mert hiszen természetüknél fogva nem egyeznek velünk, s affektusaik természetszerűen különböznek az emberi affektusoktól (lásd a 3. rész 57. tételének megjegyzését). – Hátravan még, hogy megmagyarázzam, mi igazságos és mi igazságtalan, mi a bűn, s végül mi az érdem. De ezekről lásd a következő megjegyzést.

2. megjegyzés

Az első rész függelékében megígértem, hogy megmagyarázom, mi a dicséret és a gáncs, mi az érdem és a bűn, mi igazságos és mi igazságtalan. Ami a dicséretet és a gáncsot illeti, ezeket megmagyaráztam a 3. rész 29. tételének megjegyzésében; a többiekről most ezen a helyen szólok. De előbb egyet-mást el kell mondanom az ember természeti és polgári állapotáról.

Mindenki a természet legfőbb jogánál fogva létezik, s következőleg mindenki a természet legfőbb jogánál fogva teszi azt, ami az ő

természete szükségszerűségéből következik. Ezért mindenki a természet legfőbb joga szerint ítéli meg, mi jó és mi rossz, a saját elgondolása szerint gondoskodik a maga hasznáról (lásd e rész 19. és 20. tételét), áll bosszút (lásd a 3. rész 40. tételének 2. köv. tételét), s törekszik megtartani azt, amit szeret, s megsemmisíteni azt, amit gyűlöl (lásd a 3. rész 28. tételét). Ha mármost az emberek az ész vezetése szerint élnének, mindenki (e rész 35. tételének 1. köv. tételé szerint) másnak a legcsekélyebb kára nélkül lehetne e joga birtokában. De minthogy oly affektusoknak vannak alávetve (e rész 4. tételének köv. tételé szerint), amelyek túlon túl fölülműlják az emberi hatóképességet, vagyis erényt (e rész 6. tételé szerint), ezért gyakran különböző irányba vonszoltatnak (e rész 33. tételé szerint), s egymással ellentétbe jutnak (e rész 34. tételé szerint), holott kölcsönösen egymás segítségére szorulnak (e rész 35. tételének megjegyzése szerint). Hogy tehát az emberek egyetértésben élhessenek s egymásnak segítségére lehessenek, szükséges, hogy lemondjanak természeti jogukról, s egymásnak kölcsönösen biztosítékot nyújtsanak, hogy nem tesznek (238) semmi olyat, ami másnak kárára lehet. Hogy pedig ez mi módon lehetséges, hogy tudniillik az emberek, akik szükségképpen affektusoknak vannak alávetve (e rész 4. tételének köv. tételé szerint), állhatatlanok és változók (e rész 33. tételé szerint), biztonságot nyújtsanak egymásnak, és bizalommal legyenek egymás iránt, az kitűnik e rész 7. tételéből és a 3. rész 39. tételéből. Nevezetesen, minden affektust csak egy nála erősebb és vele ellentétes affektus képes megfékezni, s az embert csak a nagyobb kártól való félelem tartja vissza attól, hogy kárt okozzon másnak. E törvény alapján szilárdulhat meg¹⁴ a társadalom, ha magának igényli azt a mindenkit megillető jogot, hogy megbosszulja magát, s ítéljen arról, mi jó és mi rossz; legyen továbbá hatalma közös életmód előírására, törvények alkotására s

¹⁴ Tönnes *formarit* javasol a *fimmari* helyett, ám ezt Gebhardt meggyőzően utasítja el szövegkritikai érvek alapján.

ezeknek nem ésszel, hanem fenyegetésekkel való megszilárdítására, mert hiszen az ész nem képes az affektusokat megfékezni (*e rész 17. tételének megjegyzése szerint*). Ezt a törvények és az önfenntartás hatalma által megszilárdult társadalmat *államnak* nevezzük, azokat pedig, akiket jogával megoltalmaz, *polgároknak*. Könnyen megértjük ebből, hogy a természeti állapotban nincs semmi olyasmi, ami valamennyi ember megegyezése szerint jó vagy rossz. Mert hiszen mindenki, aki a természeti állapotban él, csakis a maga hasznáról gondoskodik, s a maga gondolkodásmódja szerint és csak a maga hasznára való tekintettel dönti el, mi jó vagy mi rossz, és semmiféle törvény nem kötelezi arra, hogy önmagán kívül bárkinek is engedelmeskedjék. A természeti állapotban ezért bűn nem is gondolható el, de igenis elgondolható a polgári állapotban, ahol közös megegyezés dönti el, mi jó és mi rossz, s mindenki köteles az államnak engedelmeskedni. A bűn tehát nem más, mint engedetlenség, s ezt ennél fogva csak az állam joga szerint büntetik, s viszont az engedelmességet *érdemiül* tudják be a polgárnak, mivel épp annak alapján tartják méltónak arra, hogy az állam előnyeit élvezze. A természeti állapotban továbbá senki sincs, aki közös megegyezés alapján ura egy dolognak, s a természetben semmiről nem mondható, hogy ezé és nem másé, hanem minden mindenkié. Ezért a természeti állapotban nem gondolható el oly akarat, amely mindenkinek megadja a magáét, vagy valakitől elragadja azt, ami az övé; azaz a természeti állapotban nincsen semmi, amit *igazságosságnak* vagy *igazságtalanságnak* lehet mondani; de igenis van a polgári államban, ahol közös megegyezéssel döntenek el, mi ezé, s mi amazé. Kiténik ebből, hogy igazságos és igazságtalan, bűn és érdem külsődleges fogalmak, nem pedig attribútumok, amelyek az elme természetét magyarázzák. De elég ezekről ennyi.

(239)

38. TÉTEL

Ami úgy befolyásolja az emberi testet, hogy többféle módon afficiálható legyen, vagy ami alkalmassá teszi arra, hogy külső testeket többféle módon afficiáljon, az hasznos az emberre nézve; mégpedig annál hasznosabb, minél alkalmasabbá teszi a testet arra, hogy többféle módon afficiálható legyen, és más testeket többféle módon afficiáljon; s viszont ártalmas az, ami a testet minderre kevésbé alkalmassá teszi.

Bizonyítás

Minél alkalmasabb lesz minderre a test, annál alkalmasabbá válik az elme az észrevevésre (*a 2. rész 24. tétele szerint*). Ezért az, ami a testet ily módon befolyásolja s ezekre alkalmassá teszi, szükségképpen jó, vagyis hasznos (*e rész 26. és 27. tétele szerint*), és pedig annál hasznosabb, minél alkalmasabbá teheti ezekre a testet; s viszont (*a 2. rész ugyanazon 14. tétele szerint, csak megfordítva, és e rész 26. és 27. tétele szerint*) ártalmas, ha a testet ezekre kevésbé alkalmassá teszi. E. k. b.

39. TÉTEL

Mindaz jó, ami előidézi, hogy megőrződik a mozgás és nyugalom azon aránya, mely az emberi test részeinek egymáshoz való viszonyában áll fenn; ezzel szemben mindaz rossz, ami előidézi azt, hogy a mozgás és nyugalom aránya megváltozik az emberi test részeinek egymáshoz való viszonyában.

Bizonyítás

Az emberi testnek a maga fennmaradásához igen sok más testre van szüksége (*a 2. rész 4. követelménye szerint*). Ami mármost az emberi

test formáját alkotja, az abban áll, hogy részei bizonyos meghatározott arány szerint közlik egymással mozgásaikat (a 4. segédítélet előtti definíció szerint; lásd ezt a 2. rész 13. tétele után). Ami tehát előidézi azt, (240) hogy a mozgás és nyugalom aránya megmarad az emberi test részeinek egymáshoz való viszonyában, az fenntartja az emberi test formáját, s következőleg előidézi azt (a 2. rész 3. és 6. posztulátuma szerint), hogy az emberi test sokféle módon afficiálható legyen, s a külső testeket sokféle módon afficiálhassa, s ennél fogva (az előző tétel szerint) jó. Azután, ami előidézi azt, hogy az emberi test részei egymáshoz való viszonyukban a mozgás és nyugalom más arányát kapják, ugyanaz a dolog előidézi azt is (a 2. rész ugyanazon definíciója szerint), hogy az emberi test más formát öltjön, azaz (amint magától értetődik, s amire e rész bevezetésének végén figyelmeztettünk), hogy az emberi test elpusztuljon, s következésképp teljességgel alkalmatlanná váljék arra, hogy többféleképpen afficiálható legyen, s ennél fogva (az előző tétel szerint) rossz. E. k. b.

Megjegyzés

Mennyire árthat vagy használhat ez az elmének, azt az ötödik részben fogom megmagyarázni. Itt csak azt jegyzem meg, hogy felfogásom szerint a test akkor hal meg, ha oly hatás éri részeit, hogy a mozgásnak és nyugalomnak más aránya jelenik meg egymáshoz való viszonyukban. Mert nem merem tagadni, hogy az emberi test, ha megmarad is a vérkeringés s néhány más dolog, aminél fogva élőknek hisszük, mégis a magától egészen különböző természetre változhat. Semmiféle ok nem kényszerít ugyanis arra a feltevésre, hogy a test csak akkor hal meg, amikor holttest lesz belőle; sőt mintha a tapasztalat is mást mutatna. Hiszen megtörténik néha, hogy az ember oly változásokat szenved, hogy nem mondanám egykönnyen egy és ugyanannak az embernek. Így hallottam egy

spanyol költőről,¹⁵ aki betegségbe esett, s noha kigyógyult belőle, mégis annyira elfelejtette előbbi életét, hogy a maga írta költeményekben és tragédiákban nem ismert rá a maga szerzeményeire; s ha még anyanyelvét is elfelejti, valóban felnőtt csecsemőnek tarthatták volna. S ha ez hihetetlennek látszik, mit szóljunk a gyermekekről? Ezeknek természetét a felnőtt annyira különböztetik hiszi a magától, hogy el sem lehetne hitetni vele, hogy valamikor gyermek volt, ha másokról nem következtetne magára. De hogy babonás embereknek ne szolgáltatassak új kérdések feltevésére anyagot, itt inkább abbahagyom.

40. TÉTEL

(241)

Ami az emberek társadalmi közösségének javára szolgál, vagyis ami előidézi azt, hogy az emberek egyetértésben éljenek, az hasznos, míg ami egyenlenséget támaszt az államban, az rossz.

Bizonyítás

Mert ami előidézi azt, hogy az emberek egyetértésben éljenek, előidézi azt is, hogy az ész vezetése szerint éljenek (e rész 35. tétele szerint), s ezért (e rész 26. és 27. tétele szerint) jó; és (ugyanabból az okból) viszont az, ami egyenlenséget szít, rossz. E. k. b.

41. TÉTEL

Az öröm közvetlenül nem rossz, hanem jó, viszont a szomorúság közvetlenül rossz.

¹⁵ Curley Gebhardt nyomán Góngorát említi, aki halála előtt egy esztendővel elvesztette emlékezetét.

Bizonyítás

Az öröm (*a 3. rész. 11. tétele és ennek megjegyzése szerint*) oly affektus, amely a test cselekvőképességét növeli vagy elősegíti; a szomorúság ellenben oly affektus, amely a test cselekvőképességét csökkenti vagy gátolja; s ezért (*e rész 38. tétele szerint*) az öröm közvetlenül jó stb. E. k. b.

42. TÉTEL

A vidámság nem lehet szertelen, hanem mindig jó; viszont a búskomorság mindig rossz.

Bizonyítás

A vidámság (*lásd definícióját a 3. rész 11. tételének megjegyzésében*) oly öröm, amely, amennyiben a testre vonatkozik, abban áll, hogy a test összes részét egyformán afficiálják, azaz (*a 3. rész 11. tétele szerint*) hogy a test cselekvőképessége olyképp növekedik vagy erősödik, hogy összes részei megtartják egymáshoz való viszonyukban a mozgásnak és nyugalomnak ugyanazt az arányát; s ezért (*e rész 39. tétele szerint*) a vidámság mindig jó, és nem lehet szertelen. A melankólia ^{242}ellenben (*lásd ennek definícióját is a 3. rész 11. tételének ugyanazon megjegyzésében*) oly szomorúság, amely, amennyiben a testre vonatkozik, abban áll, hogy a test cselekvőképessége mindenképpen csökken vagy gátlást szenved, s ezért (*e rész 38. tétele szerint*) mindig rossz. E. k. b.

43. TÉTEL

A jókedv szertelen és rossz lehet; a fájdalom ellenben annyiban lehet jó, amennyiben a jókedv vagy öröm rossz.

Bizonyítás

A jókedv olyan öröm, amely, ha a testre vonatkozik, abban áll, hogy ennek egyik vagy néhány részét jobban afficiálják a többinél (*lásd definícióját a 3. rész 11. tételének megjegyzésében*). Ennek az affektusnak akkora hatóképessége lehet, hogy felülmúlja a test többi cselekedeteit (*e rész 6. tétele szerint*), s makacsul hozzátapad a testhez, s így megakadályozza abban, hogy igen sok más módon legyen afficiálható; ennél fogva (*e rész 38. tétele szerint*) rossz lehet. Azután a fájdalom, amely viszont szomorúság, magában tekintve nem lehet jó (*e rész 41. tétele szerint*). Mivel azonban erejét és növekedését a külső ok hatóképessége határozza meg, összehasonlítva a miénkkel (*e rész 5. tétele szerint*), ezért ez affektus erejének végtelen sok fokát és módját gondolhatjuk el (*e rész 3. tétele szerint*), s elgondolhatjuk olyannak is, hogy meggátolhatja a jókedvet szertelenné válásában, s ennyiben (*e tétel első része szerint*) elérheti, hogy a test ne váljék kevésbé alkalmassá. Ennyiben a fájdalom jó. E. k. b.

44. TÉTEL

A szeretet és kívánság szertelen lehet.

Bizonyítás

A szeretet öröm (*az affektusok 6. definíciója szerint*), amelyet egy külső ok ideája kísér; a jókedv tehát (*a 3. rész 11. tételének megjegyzése szerint*), amelyet egy külső ok ideája kísér, szeretet; s ezért a szeretet (*az előző tétel szerint*) szertelen lehet. Azután, a kívánság annál nagyobb, minél nagyobb az affektus, amelyből származik (*a 3. rész 37. tétele szerint*). ^{243}Ahogy tehát az affektus (*e rész 6. tétele szerint*) fölülmúlhatja az ember többi cselekedetét, úgy a kívánság is, amely ugyanolyan

affektusból ered, fölülmúlhatja a többi kívánságot, s ennél fogva éppúgy szertelen lehet, mint ahogy a jókedvről kimutattuk az előző tételben. E. k. b.

Megjegyzés

A vidámságot, amelyet jónak mondtam, könnyebb elgondolni, mint megfigyelni. Mert az affektusok, amelyek naponként nyugtalanítanak bennünket, többnyire a testnek csak egy részére vonatkoznak, amelyet a többinél nagyobb affektus ér; ennél fogva az affektusok többnyire szertelenek, s az elmét olyannyira csak egyetlen tárgy szemléletében tartják fogva, hogy nem képes más tárgyra gondolni. És noha az emberek több affektusnak vannak alávetve, s ezért ritkán találni olyanokat, akiket mindig csak egyazon affektus nyugtalanít, mégsem hiányoznak az olyanok sem, akiket makacsul leköt egy és ugyanaz az affektus. Hiszen látjuk, hogy olykor egyetlen tárgy olyképpen afficiálja az embereket, hogy noha nincs jelen, mégis azt hiszik, hogy előttük van. Ha ébrenlétében esik meg ez egy emberrel, akkor örülnek vagy bolondnak mondjuk. Épp így, bolondoknak mondják azokat is, akik szerelemben égve, éjjel-nappal kedvesükről vagy szeretőjükről álmodoznak; mert az ilyenek nevetést szoktak belőlünk fakasztani. De ha a fősvény csak a nyereségre vagy a pénzre gondol, a becsvágyó pedig a dicsőségre stb., ezeket nem tartják örülteknek, mert alkalmatlankodni szoktak, s gyűlöletre méltóknak ítélik őket. De fősvénység, becsvágy, kéjvágy stb. valójában az örültség fajai, noha nem számítják őket a betegségek közé.

45. TÉTEL

A gyűlölet sohasem lehet jó.

Bizonyítás

Azt az embert, akit gyűlölünk, elpusztítani törekszünk (a 3. rész 39. tétele szerint), azaz (e rész 37. tétele szerint) olyasmire törekszünk, ami rossz. Tehát stb. E. k. b.

Megjegyzés

Megjegyzendő, hogy itt és a következőkben gyűlöleten csupán az emberek elleni gyűlöletet értem.

(244)

1. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Irigység, gúny, lenézés, harag, bosszú és a többi affektus, amely a gyűlölethez tartozik, vagy belőle ered, rossz. Nyilvánvaló ez a 3. rész 39. és e rész 37. tételéből is.

2. KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Mindaz, amit a gyűlölet hatása alatt kívánunk, rút, az államban pedig igazságtalan. Nyilvánvaló ez a 3. rész 39. tételéből és a rútak és igazságtalannak definíciójából is. Lásd ezeket e rész 37. tételének megjegyzésében.

Megjegyzés

Gúny (ezt az 1. köv. tételben rossznak mondtam) és nevetés között nagy különbséget látok. Mert a nevetés, mint a tréfa is, tiszta öröm; s ezért, hacsak nem szertelen, magában véve jó (e rész 41. tétele szerint). Valóban csak sötét és szomorú babona tilthat el attól, hogy örömeinkben részesüljünk. Miért illőbb dolog a szomjúságot és

éhséget csillapítani, mint a melankóliát elűzni? Az én nézetem ez, s ezt vállalom:¹⁶ sem istenség, sem másvalaki, kivéve az irigyeket, nem gyönyörködik tehetetlenségemben és bajomban, s nem tekintí erénynek könnyeinket, zokogásunkat, félelmünket s más efféle jeleit a lelki gyengeségnek; hanem ellenkezőleg, minél nagyobb öröm tölt el bennünket, annál nagyobb tökéletességre megyünk át, azaz annál inkább részünk van szükségszerűen az isteni természetben. Felhasználni tehát a dolgokat, s amennyire lehet, gyönyörködni bennük (de nem a megunásig, mert ez már nem gyönyörködés): a bölcs emberhez illő dolog. A bölcs emberhez illő, mondom, hogy mértékletesen erősítse és üdítse magát ízletes ételekkel és italokkal, gyönyörködjék jó illatokban, zöldellő növények szépségében, szép ruházatban, zenében, testgyakorló játékokban, színélőadásokban és más effélében, amit mindenki másnak kára nélkül élvezhet. Mert az emberi test igen sok, különböző természetű részből van összetéve, amelynek folyton új és változatos táplálékra van szüksége, hogy az egész test egyformán alkalmassá váljék mindarra, ami (245) természetéből következik, s ennél fogva, hogy az elme is alkalmassá váljék sok dolognak egyszerre való értelmi belátására. Ez az életmód egyezik tehát legjobban elveinkkel is, az általános gyakorlattal is; ezért ha valamelyik, hát ez a legjobb és mindenképpen ajánlatos életmód. Ezt nem is kell még világosabban és bővebben fejtegetnünk.

46. TÉTEL

Aki az ész vezetése szerint él, az tőle telhetőleg arra törekszik, hogy másnak őellene való gyűlöletét, haragját, lenézését stb. szeretettel, vagyis nemeslelkűséggel viszonzozza.

¹⁶ A következő, szokatlanul ékesszóló fejtegetés Terentius-reminiscencia: vö. *Adelphi*, 68.

Bizonyítás

A gyűlölet valamennyi affektusa rossz (az előző tétel 1. köv. tétele szerint), s ezért aki az ész vezetése szerint él, tőle telhetőleg azt igyekszik elérni, hogy a gyűlölet affektusai ne nyugtalanítsák (e rész 19. tétele szerint), s következésképpen (e rész 37. tétele szerint) arra fog törekedni, hogy más se szenvedje el azokat az affektusokat. Ámde a viszontgyűlölet növeli a gyűlöletet, míg a szeretet kiolthatja (a 3. rész 43. tétele szerint), úgyhogy a gyűlölet szeretetbe megy át. Aki tehát az ész vezetése szerint él, arra fog törekedni, hogy másnak gyűlöletét stb. szeretettel, azaz nemeslelkűséggel viszonzozza (definícióját lásd a 3. rész 59. tételének megjegyzésében). E. k. b.

Megjegyzés

Aki sérelmeit viszontgyűlölettel akarja megtorolni, valóban nyomorultul él. Aki ellenben szeretettel igyekszik legyőzni a gyűlöletet, az bizonyára örvendezve és bizton küzd, éppoly könnyen ellenáll több embernek, mint egynek, s a lehető legkevésbé szorul rá a sors segítségére. Azok pedig, akiket legyőz, örömmel engednek neki, nem erő híján, hanem mert megnövekedett az erejük. Mindez oly világosan következik pusztán a szeretet és az értelem definíciójából, hogy szükségtelen részletesen bizonyítani.

47. TÉTEL

A remény és félelem affektusai magukban véve nem lehetnek jók.

Bizonyítás

(246)

A remény és félelem affektusai nem szomorúság nélkül valók. Mert a félelem (az affektusok 13. definíciója szerint) szomorúság, remény

pedig (lásd az affektusok 12. és 13. definíciójának magyarázatát) nincs félelem nélkül. Ezért (e rész 41. tétele szerint) ezek az affektusok magukban véve nem, hanem csak annyiban lehetnek jók, amennyiben az öröm szertelenségeit gátolni képesek (e rész 43. tétele szerint). E. k. b.

Megjegyzés

Ehhez járul, hogy ezek az affektusok az ismeret hiányosságára és az elme tehetetlenségére vallanak, s ez okból a biztonságérzet, kétségbeesés, vígság és lelkimardosás is a lelki gyengeség jelei. Mert noha a biztonságérzet és a vígság az öröm affektusai, mégis feltételezik, hogy szomorúság, tudniillik remény és félelem előzi meg őket. Minél jobban törekszünk tehát az ész vezetése szerint élni, annál jobban törekszünk majd arra, hogy kevésbé függjünk a reménytől, megszabaduljunk a félelemtől, lehetőleg mi parancsoljunk a sorsnak, s cselekedeteinket az ész biztos útmutatása szerint irányítsuk.

48. TÉTEL

A túlbecsülés és lebecsülés affektusai mindig rosszak.

Bizonyítás

Ezek az affektusok ugyanis (az affektusok 21. és 22. definíciója szerint) ellenkezik az ésszel, s ezért (e rész 26. és 27. tétele szerint) rosszak. E. k. b.

49. TÉTEL

A túlbecsülés könnyen gőgössé teszi azt az embert, akit túlbecsülünk.

Bizonyítás

Ha azt látjuk, hogy valaki szeretetből a kelleténél többet tart rólunk, könnyen dicsekszünk vele (a 3. rész 41. tételének megjegyzése szerint), vagyis örömet érzünk (az affektusok 30. definíciója szerint); s könnyen elhisszük azt a jót, amit rólunk mondani hallunk (a 3. rész 25. tétele szerint). Ezért önszeretetből a kelleténél többet tartunk majd magunkról, azaz (az affektusok 28. definíciója szerint) könnyen gőgösek leszünk. E. k. b.

50. TÉTEL

(247)

A részvét olyan emberben, aki az ész vezetése szerint él, magában véve rossz és haszon nélkül való.

Bizonyítás

A részvét ugyanis (az affektusok 18. definíciója szerint) szomorúság, s ezért (e rész 41. tétele szerint) magában véve rossz. A jót azonban, amely belőle származik, hogy ugyanis azt az embert, aki iránt részvéttel vagyunk, nyomorúságától megszabadítani törekszünk (a 3. rész 27. tételének 3. köv. tétele szerint), már pusztán az ész parancsára is tenni kívánjuk (e rész 37. tétele szerint); s csak arról tudjuk biztosan, hogy jó, amit az ész parancsára tehetünk (e rész 27. tétele szerint); ezért a részvét olyan emberben, aki az ész vezetése szerint él, magában véve rossz és haszon nélkül való. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy az az ember, aki az ész parancsa szerint él, tőle telhetőleg azt törekszik elérni, hogy részvét ne érintse.

Megjegyzés

Aki helyesen fölismerte, hogy minden az isteni természet szükség-szerűségéből következik, s a természet örök törvényei és szabályai szerint történik, az bizonyára nem talál majd olyasmit, ami gyűlö-letre, nevetségre¹⁷ vagy megvetésre méltó, részvéttel sem lesz senki iránt, hanem amennyire emberi erénytől telik, arra törekszik majd, hogy *jól cselekedjék*, amint mondani szokták, s *örvendezzen*. Ehhez járul, hogy az, akit könnyen érint a részvét affektusa, s aki könnyen megindul másnak szerencsétlenségén vagy könnyein, gyakran olyasmit tesz, amit később megbán; egyrészt mert affektusból soha nem teszünk olyat, amiről biztosan tudjuk, hogy jó, másrészt mert hamis könnyek könnyen rászednek bennünket. De én itt kifejezet-ten olyan emberről beszélek, aki az ész vezetése szerint él. Mert akit sem az ész, sem a részvét nem indít arra, hogy segítségére legyen másnak, azt méltán nevezzük embertelennek, mert (*a 3. rész 27. tétele szerint*), mint látszik, nem hasonlít emberhez.

{248}

51. TÉTEL

A jóindulat nem ellenkezik az ésszel, hanem egyezhet vele, és belőle eredhet.

Bizonyítás

A jóindulat ugyanis szeretet olyasvalaki iránt, aki jót tett mással (*az affektusok 19. definíciója szerint*); s ezért annyiban is vonatkozhat az elmére, amennyiben cselekvőnek mondjuk (*a 3. rész 59. tétele sze-rint*), azaz (*a 3. rész 3. tétele szerint*) amennyiben értelme által megis-mer, s ennél fogva egyezik az ésszel stb. E. k. b.

¹⁷ Gebhardt itt az OP és a NS szövegét követve *risut*, „nevetést” hoz, ám Curleynek igaza van, amikor más fordítók nyomán, T45Kt2M-re hivatkozva, amely a nevetés apológiaiát adja, *irrisionét* fordít.

Más bizonyítás

Aki az ész vezetése szerint él, azt a jót, amelyet magának kíván, másnak is kívánja (*e rész 37. tétele szerint*); ezért, ha azt látja, hogy valaki jót tesz mással, az elősegíti saját, jó cselekvésre irányuló törekvését, azaz (*a 3. rész 11. tételének megjegyzése szerint*) örülni fog, mégpedig (*a feltevés szerint*) annak ideája kíséretében, aki jót tett mással; s ezért (*az affektusok 19. definíciója szerint*) jóindulattal visel-tetik iránta. E. k. b.

Megjegyzés

A felháborodás definíciónk értelmében (*lásd az affektusok 20. definí-cióját*) szükségképpen rossz (*e rész 45. tétele szerint*). De meg kell jegyeznünk: ha a legfőbb hatalom, a békét akarván biztosítani, megbüntet egy polgárt, aki jogtalanságot követett el más ellen, akkor nem azt mondjuk, hogy az államhatalom fel van háborodva a polgár ellen, mert nem gyűlöletből ösztönözve bünteti a polgárt, hogy elveszejtse, hanem kötelességérzetből.

52. TÉTEL

Az önmagával való megelégedés az észből eredhet, s egyedül az a megelégedés érheti el a megelégedés legmagasabb fokát, amely az észből ered.

Bizonyítás

Az önmagunkkal való megelégedés oly öröm, amely abból ered, hogy az ember önmagát és cselekvőképességét szemléli (*az affektu-sok 25. definíciója szerint*). Ámde az ember igazi cselekvőképessége, vagyis erénye maga az ész (*a 3. rész 3. tétele szerint*), amelyet az ember

⁽²⁴⁹⁾ világosan és elkülönítetten szemlél (a 2. rész 40. és 43. tétele szerint). Az önmagunkkal való megelégedés tehát az észből ered. Az ember továbbá, amíg önmagát szemléli, csak azt fogja fel világosan és elkülönítetten, azaz adekvát módon, ami az ő cselekvőképességéből (a 3. rész 2. definíciója szerint), azaz (a 3. rész 3. tétele szerint) ami az ő értelmi megismerőképességéből következik; s ezért egyedül ebből a szemléletből ered az önmagunkkal való lehető legjobb megelégedés. E. k. b.

Megjegyzés

Az önmagunkkal való megelégedés valóban a legjobb, amit remélhetünk. Mert (amint e rész 25. tételében kimutattuk) senki sem valamely cél kedvéért törekszik a maga létét fenntartani. S minthogy ezt a megelégedést a dicséret mind jobban táplálja és erősíti (a 3. rész 53. tételének köv. tétele szerint), a gáncs ellenben mind jobban megzavarja (a 3. rész 55. tételének köv. tétele szerint), ezért a dicsőség vonz bennünket a legjobban, ha pedig gyaláznak bennünket, alig bírjuk elviselni az életet.

53. TÉTEL

Az alázatosság nem erény, vagyis nem az észből ered.

Bizonyítás

Az alázatosság oly szomorúság, amely abból ered, hogy az ember a maga tehetetlenségét szemléli (az affektusok 26. definíciója szerint). Amennyiben azonban az ember az igaz ész által ismeri meg magát, annyiban feltesszük, hogy a maga lényegét, azaz (a 3. rész 7. tétele szerint) a hatóképességét ismeri meg. Ha tehát az ember, midőn önmagát szemléli, valamely tehetetlenségét észleli, ez nem azért

van, mert értelme révén megismeri önmagát, hanem (amint a 3. rész 55. tételében kimutattuk) azért, mert cselekvőképessége gátlást szenved. Ha pedig föltesszük, hogy az ember abból ismeri föl a maga tehetetlenségét, hogy valami magánál hatalmasabbat ismer meg, aminek ismerete meghatározza a maga cselekvőképességét, akkor csak annyit gondolunk, hogy az ember elkülönítetten ismeri meg önmagát (e rész 26. tétele szerint), ez pedig fokozza cselekvőképességét. Ezért az alázatosság, vagyis az a szomorúság, amely abból ered, hogy az ember a maga tehetetlenségét szemléli, nem igaz szemléletből, vagyis nem az észből ered, s nem erény, hanem szenvedély. E. k. b.

54. TÉTEL

(250)

A megbánás nem erény, vagyis nem az észből ered; aki megbánja tettét, kétszeresen is nyomorult, vagyis tehetetlen.

Bizonyítás

E tétel első részét úgy bizonyítjuk, mint az előző tételt. Második része pedig nyilvánvaló ennek az affektusnak pusztá definíciójából (lásd az affektusok 27. definícióját). Mert aki megbán valamit, az először gonosz kívánságtól, azután szomorúságtól engedi magát legyűrti.

Megjegyzés

Mivel az emberek ritkán élnek az ész parancsa szerint, azért ez a két affektus: az alázatosság és a megbánás, s rajtuk kívül a remény és a félelem, több haszonnal jár, mint kárral; ezért, ha már véteni kell, jobb ebben az irányban véteni. Mert ha a gyenge lelkű emberek mind egyformán fennhéjázók volnának, ha nem szégyellnének és nem félnének semmit, vajon mily kötelekekkel lehetne őket egy-

bekapcsolni és összetartani? A tömeg rettenetes, ha nem fél;¹⁸ ezért nem lehet csodálni, hogy a próféták, akik nem keveseknek, hanem a közösségnek hasznát nézték, annyira ajánlották az alázatosságot, a bűnbánatot és a hódoló tiszteletet. S csakugyan, akik ezeknek az affektusoknak vannak alávetve, másoknál sokkal könnyebben vehetők rá arra, hogy végre az ész vezetése szerint éljenek, azaz hogy szabadok legyenek, s a boldogok életét élvezzék.

55. TÉTEL

A legnagyobb gőg, valamint a legnagyobb kishitőség: önmaga nem ismerésének legmagasabb foka.

Bizonyítás

Ez nyilvánvaló az affektusok 28. és 29. definíciójából.

56. TÉTEL

A legnagyobb gőg vagy a legnagyobb kishitőség az elme legnagyobb tehetetlenségére vall.

{251}

Bizonyítás

Az erény első alapja saját létünk fenntartása (*e rész 22. tételének köv. tétele szerint*), éspedig az ész vezetése szerint (*e rész 24. tétele szerint*). Aki tehát nem ismeri önmagát, az az összes erény alapját, s követ-

¹⁸ Újabb allúziók: Terentius: *Adelphi*. 174, 84.; illetve Tacitus: *Annales*. I. 29.; vö. még *Politikai tanulmány*. VII. 29.

kezőleg magukat az erényeket sem ismeri. Azután, erényből cselekedni annyi, mint az ész vezetése szerint cselekedni (*e rész 24. tétele szerint*); aki pedig az ész vezetése szerint cselekszik, annak szükségképpen tudnia kell, hogy az ész vezetése szerint cselekszik (*a 2. rész 43. tétele szerint*). Aki tehát önmagát, s következőleg (*amint az imént kimutattuk*) az összes erényt a legkevésbé ismeri, az cselekszik legkevésbé erényből, azaz (*amint e rész 8. definíciójából nyilvánvaló*) a legnagyobb mértékben tehetetlen lelkű. Ezért (*az előző tétel szerint*) a legnagyobb gőg vagy a legnagyobb kishitőség a lélek legnagyobb tehetetlenségére vall. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből igen világosan következik, hogy a gőgösök és kishitűek vannak leginkább alávetve az affektusoknak.

Megjegyzés

A kishitűségen mégis könnyebben lehet segíteni, mint a gőgön, minthogy ez az öröm affektusa, amaz pedig a szomorúságé, s ezért (*e rész 18. tétele szerint*) ez erősebb amannál.

57. TÉTEL

A gőgös szereti az élősdiak, vagyis hízelgők jelenlétét, de gyűlöli a nemeslelkűeket.

Bizonyítás

A gőg oly öröm, amely abból ered, hogy az ember többre tartja magát a kelletténél (*az affektusok 28. és 6. definíciója szerint*). Ezt a véleményét a gőgös ember tőle telhetőleg táplálni törekszik (*lásd a*

3. rész 13. tételének megjegyzését); s ezért szereti majd az élősdiek vagy hízelgők jelenlétét (definíciójukat mellőztem, mert túlonúl ismeretesek), s kerüli a nemeslelkűekét, akik megfelelőképpen ítélnék róla. E. k. b.

(252) *Mejegyzés*

Nagyon is hosszadalmas volna felsorolni mindazt a rosszat, amely együtt jár a gőggel, mert hiszen a gőgösek minden affektusnak alá vannak vetve, de egyiknek sem kevésbé, mint a szeretet és könyörületesség affektusának. De nem szabad itt elhallgatni, hogy gőgösnek nevezzük azt is, aki a többi embert kevesebbre tartja a kelleténél, s ezért ebben az értelemben a gőgöt így kell meghatározunk: öröm, amely abból a hamis véleményből ered, amelynél fogva az ember azt hiszi magáról, hogy felette áll a többieknek. A kishitűséget pedig e gőg ellentétéként kell meghatározunk: szomorúság, amely abból a hamis véleményből ered, amelynél fogva az ember azt hiszi magáról, hogy alatta áll a többieknek. Ennek megállapítása után könnyen megértjük, hogy a gőgös szükségképpen irigy (lásd a 3. rész 55. tételének megjegyzését), s azokat gyűlöli a legjobban, akiket legtöbbet dicsérnek érdemeikért; hogy ellenük való gyűlöletét nem egykönnyen győzi le sem a szeretet, sem a jótétemény (lásd a 3. rész 41. tételének megjegyzését); s hogy csupán azoknak jelenlétében gyönyörködik, akik kedvében járnak tehetetlen lelkének, s a bolondból esztelent csinálnak.

Noha a kishitűség a gőg ellentéte, mégis a kishitű áll legközelebb a gőgöshöz. Minthogy ugyanis szomorúsága abból ered, hogy mások hatóképessége, vagyis érdeme szerint ítéli meg a maga tehetetlenségét, szomorúsága enyhül, azaz maga örül, ha képzelete mások hibáinak szemléletével foglalkozik – innen a közmondás: *a szerencsétlenek vigasza, hogy a bajban társaik vannak* –, s viszont annál jobban szomorkodik, minél mélyebben állónak hiszi magát a többiekhez képest. Ezért van az, hogy senki sem hajlik annyira az irigységre, mint a kishitűek, s hogy éppen ők törekednek legjobban az emberek

cselekedeteinek megfigyelésére, de inkább a gáncsoskodás, mint a javítás kedvéért, s hogy végül csak a kishitűséget dicsérik, s dicsekednek vele, de olyképpen, hogy mégis megőrizték a kishitűség látszatát. Mindez pedig oly szükségszerűen következik ebből az affektusból, mint ahogy a háromszög természetéből következik az, hogy szögeinek összege egyenlő két derékszöggel. Mondottam már, hogy ezeket és a hasonló affektusokat annyiban nevezem rossznak, amennyiben csupán az emberi hasznosságot veszem szemügyre. A természet törvényei azonban a természet közös rendjére vonatkoznak, amelynek egyik része az ember. Ezt itt csak mellékesen akartam említeni, nehogy azt higgye valaki, hogy én itt az emberek hibáit és képtelen tetteit akartam felsorolni, nem pedig a dolgok természetét és tulajdonságait bizonyítani. Mert, amint a harmadik rész előszavában mondtam, én az emberi affektusokat és tulajdonságait (253) éppúgy tekintem, mint a többi természeti dolgot. S az emberi affektusok bizonyára nem kevésbé mutatják, ha nem is az ember, de mindenesetre a természet hatóképességét és művészetét, mint sok más dolog, amelyet csodálunk, s amelynek szemléletében gyönyörködünk. De folytatom megjegyzéseimet az affektusokról, hogy mi az, ami hasznára, s mi az, ami kárára van az embernek.

58. TÉTEL

A dicsőség nem ellenkezik az ésszel, hanem belőle eredhet.

Bizonyítás

Nyilvánvaló ez az affektusok 30. definíciójából s a tiszteletre méltó definíciójából; lásd ezt e rész 37. tételének 1. megjegyzésében.

Megjegyzés

Az úgynevezett üres dicsőség oly önmagunkkal való megelégedés, amely csupán a sokaság véleményéből táplálkozik; ha megszűnik ez a vélemény, megszűnik a megelégedés is, azaz (*e rész 52. tételének megjegyzése szerint*) a legfőbb jó, amelyet minden ember szeret. Ezért van az, hogy aki a sokaság véleményével dicsekszik, az nap mint nap gondoktól gyötörtén arra törekszik, azon munkálkodik, s azt kísérli meg, hogy megőrizze hírnevét. Mert a tömeg változékony és állhatatlan, s ezért a hírnév, melyre nem vigyázunk,¹⁹ gyorsan elmúlik; sőt, minthogy mindenki a sokaság tetszését áhítja, az egyik könnyen háttérbe szorítja a másikat hírnevét; s minthogy azért folyik a harc, amit a legfőbb jónak ítélnék, roppant vágy támad bennük, hogy minden lehető módon kölcsönösen elnyomják egymást, s aki végül győztesként kerül ki, inkább annak köszöni dicsőségét, hogy másnak ártott, mintsem annak, hogy magának használt. Így hát ez a dicsőség, vagyis ez a megelégedés valóban üres, mert nem is megelégedés.

Amit a szégyenről kell megjegyeznünk, könnyen megérthető abból, amit a könyörületességről és a megbánásról mondtunk. Csak azt teszem hozzá: ahogyan a részvét, úgy a szégyen is, noha nem erény, mégis jó, amennyiben annak a jele, hogy a szégyenkező emberben benne lakozik a becsületes élet vágya; mint ahogy a fájdalmat is annyiban mondjuk jónak, amennyiben annak a jele, hogy a sérült testrészt még nem halt el. Ezért, noha a tettét szégyenlő ember valójában szomorú, mégis tökéletesebb a szemérmertlennél, mert ebben nincs meg a tisztességes élet vágya.

Ezeket kívántam megjegyezni az öröm és a szomorúság affektusairól. Ami a kívánságokat illeti, ezek jók vagy rosszak aszerint, amint jó vagy rossz affektusokból erednek. De valamennyien,

¹⁹ A NS nyomán az OP *conservetur*ja helyett *observetur*t kellene olvasnunk. Gebhardt elveti ezt, Akkerman nyomán azonban Curley joggal javítja a Gebhardt-szöveget.

amennyiben oly affektusokból származnak bennünk, amelyek szenvedélyek, valójában vakok (*amint könnyen érthető abból, amit e rész 44. tételének megjegyzésében mondtunk*), s nem is volna semmi hasznuk, ha az embereket könnyen rá lehetne venni arra, hogy egyedül az ész parancsa szerint éljenek. Ezt röviden mindjárt ki fogom mutatni.

59. TÉTEL

Minden cselekedetre, amelyre oly affektus determinál bennünket, amely szenvedély, az ész is determinálhat efféle affektus nélkül.

Bizonyítás

Az ész szerint cselekedni annyi (*a 3. rész 3. tétele és 2. definíciója szerint*), mint azt tenni, ami természetünk szükségszerűségéből következik, csupán magában tekintve természetünket. A szomorúság mármost annyiban rossz, amennyiben ezt a cselekvőképességet csökkenti vagy gátolja (*e rész 41. tétele szerint*); ez az affektus tehát nem determinálhat bennünket oly cselekedetre, amelyet nem vihetnénk végbe akkor is, ha az ész vezet bennünket. Ezenkívül, az öröm csak²⁰ annyiban rossz, amennyiben csökkenti az embernek cselekvésre való alkalmasságát (*e rész 41. és 43. tétele szerint*); s ezért ennyiben sem vagyunk determinálhatók oly cselekvésre, amelyet nem végezhetnénk akkor is, ha az ész vezetne bennünket. Végül, amennyiben az öröm jó, annyiban egyezik az ésszel (mert hiszen

²⁰ Gebhardt W. Meijert követve elhagyja a *tantumot*, de megtartja az utána következő hivatkozást a 41. és 43. tételre, amit Meijer 43. és 44. tételre javítana. Curley, Akkerman követve, a *tantumot* és az eredeti hivatkozást is meghagyja, mivel mind az OP, mind a NS ezt hozza, és értelmezési nehézséget sem okoz.

abban áll, hogy növeli vagy elősegíti az ember cselekvőképességét); s szenvedély csak annyiban, amennyiben az ember cselekvőképessége nem növekedik annyira, hogy önmagát és cselekedeteit adekvát módon felfogja (*a 3. rész 3. tétele és ennek megjegyzése szerint*). Ha tehát az ember az öröm hatása alatt oly tökéletességre jutna, hogy magát és cselekedeteit adekvát módon fölfogná, akkor alkalmassá, sőt alkalmasabbá válnék ugyanazokra a cselekedetekre, amelyekre most oly affektusok determinálják őt, amelyek szenvedélyek. De valamennyi affektust az örömré, a szomorúságra vagy a kívánságra (255) vezetjük vissza (lásd az affektusok 4. definíciójának magyarázatát), a kívánság pedig (az affektusok 1. definíciója szerint) nem egyéb, mint maga a cselekvésre való törekvés; tehát minden cselekedetre, amelyre oly affektus determinál bennünket, amely szenvedély, a pusztán ész is elvezethet effajta affektus nélkül. E. k. b.

Más bizonyítás

Egy cselekedetet annyiban mondunk rossznak, amennyiben abból ered, hogy a gyűlölet vagy más rossz affektus afficiál bennünket (lásd *e rész 45. tételének 1. köv. tételét*). Ámde magában tekintve egyetlen cselekedet sem jó vagy rossz (amint *e rész előszavában megmutattuk*), hanem egy és ugyanaz a cselekedet hol jó, hol rossz. Ugyanarra a cselekedetre tehát, amely most rossz, vagyis valamely rossz affektusból ered, az ész is elvezethet bennünket (*e rész 19. tétele szerint*). E. k. b.

Megjegyzés

Egy példa ezt még jobban megvilágítja. A verés mint cselekedet, fizikailag tekintve, amennyiben csak azt vesszük szemügyre, hogy az ember felemeli karját, ökölbe szorítja kezét, s egész karját erősen lefelé mozgatja, erény, amelyet az emberi test alkatából fogunk fel. Ha tehát az embert harag vagy gyűlölet determinálja arra, hogy

ökölbe szorítsa kezét vagy felemelje karját, ez, mint a második részben kimutattuk, onnan van, hogy egy és ugyanaz a cselekedet a dolgok mindenféle képével összeköthető; ennél fogva a dolgoknak mind az olyan képei, amelyeket zavarosan, mind az olyan képei, amelyeket világosan és elkülönítetten fogunk fel, egyazon cselekedetre determinálhatnak bennünket. Kitűnik ebből, hogy azoknak a kívánságoknak, amelyek oly affektusból erednek, amelyek szenvedélyek, semmi hasznuk sem volna, ha az ész vezethetné az embereket. Lássuk mármost, miért nevezzük vaknak azt a kívánságot, amely oly affektusból ered, amely szenvedély.

60. TÉTEL

Az a kívánság, amely oly örömből vagy szomorúságból ered, amely a testnek egyik vagy néhány részére, de nem az összesre vonatkozik, nincs tekintettel az egész ember hasznára.

Bizonyítás

(256)

Tegyük fel például, hogy a test *A* része valamely külső ok ereje következtében úgy megerősödik, hogy fölülmúlja a többi részeket (*e rész 6. tétele szerint*). Ez a rész ennyiben nem törekszik majd elveszteni erejét azért, hogy a test többi része teljesíthesse hivatását; mert akkor erejének, vagyis képességének kellene lennie ereje elvesztésére, ez pedig képtelenség (*a 3. rész 6. tétele szerint*). Az a rész tehát, és következésképpen *a 3. rész 7. és 12. tétele szerint*) az elme is, amaz állapot fenntartására fog törekedni; s ezért a kívánság, amely az örömré ilyen affektusából ered, nincs tekintettel az egésznek hasznára. Ha pedig, ellenkezőleg, azt tesszük föl, hogy *A* rész oly gátlást szenved, hogy a többi rész kerül túlsúlyba, akkor ugyanazon a módon bizonyítjuk, hogy az emiatt érzett szomorúságból eredő kívánság sincs tekintettel az egésznek hasznára. E. k. b.

Megjegyzés

Minthogy tehát az öröm többnyire (*e rész 44. tételének megjegyzése szerint*) a testnek csak egy részére vonatkozik, azért többnyire úgy törekszünk létünk fenntartására, hogy nem vagyunk tekintettel egész testünk egészségére. Ehhez járul, hogy azok a kívánságok, amelyek leginkább fogva tartanak bennünket (*e rész 9. tételének köv. tétele szerint*), csak a jelenre vannak tekintettel, nem pedig a jövőre.

61. TÉTEL

Az olyan kívánság, amely az ésből ered, nem nőhet túl minden határon.

Bizonyítás

A kívánság (*az affektusok 1. definíciója szerint*), általában tekintve, maga az ember lényege, amennyiben ezt bármely módon egy cselekvésre determinálnak gondoljuk. Ezért az a kívánság, amely az ésből ered, azaz (*a 3. rész 3. tétele szerint*) amely annyiban támad bennünk, amennyiben cselekszünk, maga az ember lényege, vagyis természete, amennyiben determinálnak gondoljuk annak megcselekvésére, ami egyedül az ember lényege által fölfogható adekvát módon (*a 3. rész 2. definíciója szerint*). Ha tehát ez a kívánság túlnőhetne minden határon, akkor maga az emberi természet, pusztán magában tekintve, képes lenne túlnőni önmagán, vagyis többre volna képes, mint amennyire képes, ám ez nyilvánvaló ellentmondás. Ennélfogva ez a kívánság nem nőhet túl minden határon. E. k. b.

62. TÉTEL

(257)

Amennyiben az elme az ész parancsa szerint fogja föl a dolgokat, egyforma affekció éri, akár jövőendő vagy múlt, akár jelen dolog ideájáról van szó.

Bizonyítás

Bármit fog fel az elme az ész vezetése mellett, mindent az örökkévalóságnak, vagyis szükségszerűségnek ugyanabból a szemszögéből fog fel (*a 2. rész 44. tételének 2. köv. tétele szerint*), és ugyanaz a bizonyosság afficiálja (*a 2. rész 43. tétele és ennek megjegyzése szerint*). Ezért akár jövőendő vagy múlt, akár jelen dolog ideájáról van szó, az elme ugyanazzal a szükségszerűséggel fogja föl a dolgot, és ugyanaz a bizonyossága van róla; az idea pedig, akár jövőendő vagy múlt, akár jelen dolognak az ideája, mégis egyformán igaz lesz (*a 2. rész 41. tétele szerint*); azaz (*a 2. rész 4. definíciója szerint*) mégis mindig meglesznek benne az adekvát ideának ugyanazok a tulajdonságai. Ezért ha az elme az ész parancsa szerint fogja föl a dolgokat, egyforma affekció éri, akár jövőendő vagy múlt, akár jelen dolog ideájáról van szó. E. k. b.

Megjegyzés

Ha adekvát ismeretünk lehetne a dolgok tartamáról, s ésszel határozhatnánk meg létezésünk idejét, akkor a jövőendő dolgokat ugyanazzal az affektussal szemlélnénk, mint a jelenvalókat, s azt a jót, melyet az elme jövőbeliként fog fel, éppúgy kívánná, mint a jelenvalót, s következésképpen a jelen kisebb jót szükségképpen elhanyagolná egy jövőendő nagyobb jóért, s azt, ami a jelenben jó, de valamely jövőendő baj oka, semmiképp nem kívánná – amint mindjárt be fogom bizonyítani. De nekünk a dolgok tartamáról (*a 2. rész 31. tétele szerint*) csak nagyon inadekvát ismeretünk

lehet, s a dolgok létezésének idejét (*a 2. rész 44. tételének megjegyzése szerint*) csupán képzeletünkkel határozzuk meg, ezt pedig nem egyenlőképpen afficiálja a jelen, illetve a jövő dolog képe. Innen van, hogy a jóról meg a rosszról való igaz ismeretünk csupán elvont és általános, s a dolgok rendjéről és az okok kapcsolatáról alkotott amaz ítéletünk, hogy meghatározhassuk, mi jó vagy rossz reánk nézve a jelenben, inkább képzeletünket, mint a valóságot tükrözi. S ennél fogva nem csodálható, ha az
(258) olyan kívánságot, amely a jövőre vonatkozó jónak és rossznak ismeretéből ered, nagyon is könnyen gátolja az olyan dolgokra irányuló kívánság, amelyek a jelenben kellemesek. Lásd erről e rész 16. tételét.

63. TÉTEL

Akit félelem vezet, s azért cselekszi a jót, hogy elkerülje a rosszat, azt nem az ész vezeti.

Bizonyítás

Az összes affektus, amely az elmére mint cselekvőre, azaz (*a 3. rész 3. tétele szerint*) az észre vonatkozik, nem egyéb, mint az öröm és szomorúság affektusa (*a 3. rész 59. tétele szerint*); s ezért (*az affektusok 13. definíciója szerint*) akit félelem vezet, s azért cselekszi a jót, mert fél a rossztól, azt nem az ész vezeti. E. k. b.

Megjegyzés

A babonások, akik jobban értenek a bűnök gáncsolásához, mint az erények tanításához, akik nem az ész szerint akarják vezetni az embereket, hanem félelemben akarják őket tartani olyképpen, hogy inkább kerüljék a rosszat, mint szeressék az erényeket

– az ilyenek nem akarnak mást, mint azt, hogy a többiek is éppoly nyomorultak legyenek, mint ők maguk. Ezért nem csodálható, ha többnyire terhére vannak az embereknek, és gyűlöletesek szemükben.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Azzal a kívánsággal, amely az észből ered, közvetlenül követjük a jót, s közvetve kerüljük a rosszat.

Bizonyítás

Mert az a kívánság, amely az észből ered, csak oly öröm affektusából eredhet, amely nem szenvedély (*a 3. rész 59. tétele szerint*), azaz oly örömből, amely nem nőhet túl minden határon (*e rész 61. tétele szerint*), nem pedig szomorúságból. Ennél fogva ez a kívánság (*e rész 8. tétele szerint*) a jónak, nem pedig a rossznak ismeretéből ered; s ezért az ész vezetése mellett közvetlenül a jóra törekszünk, s csakis ennyiben kerüljük a rosszat. E. k. b.

Megjegyzés

Ezt a következtetett tételt a beteg és az egészséges példáján szemléltethetjük. A beteg megeszi azt, amit utál, mert fél a haláltól; az egészséges ellenben örül az ételnek, s így több öröme telik az életben, mint ha félne a haláltól, s közvetlenül akarná elkerülni. Így a bírót, aki nem gyűlöletből vagy haragból stb., hanem csupán a közjó iránt való szeretetből ítél halálra egy bűnöst, egyedül az ész vezeti. (259)

64. TÉTEL

A rosszról való ismeret inadekvát ismeret.

Bizonyítás

A rosszról való ismeret (*e rész 8. tétele szerint*) maga a szomorúság, amennyiben tudatában vagyunk. A szomorúság ellenben kisebb tökéletességre való átmenet (*az affektusok 3. definíciója szerint*), s ezért nem érthető meg pusztán az ember lényegéből (*a 3. rész 6. és 7. tétele szerint*); s ennél fogva (*a 3. rész 2. definíciója szerint*) szenvedély, amely (*a 3. rész 3. tétele szerint*) inadekvát ideáktól függ. Következésképp (*a 2. rész 29. tétele szerint*) ismerete, a rosszról való ismeret, inadekvát ismeret. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy az emberi elme, ha csupán adekvát ideái volnának, nem alkotna fogalmat a rosszról.

65. TÉTEL

Az ész vezetése mellett két jó közül a nagyobbbat, két rossz közül pedig a kisebbet fogjuk követni.

Bizonyítás

Az olyan jó, amely megakadályoz egy nagyobb jó élvezésében, valójában rossz, mert rossznak és jónak (*amint e rész előszavában megmutattam*) annyiban nevezzük a dolgokat, amennyiben összeha-

sonlítjuk őket egymással, s (*ugyaneből az okból*) a kisebb rossz valójában jó; ezért (*a 63. tétel²¹ köv. tétele szerint*) az ész vezetése mellett csak a nagyobb jót és a kisebb rosszat fogjuk kívánni, vagyis követni. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Az ész vezetése mellett a kisebb rosszat követjük egy nagyobb jó érdekében, s elhanyagoljuk a kisebb jót, ami nagyobb rossznak az oka. Mert a rossz, amelyet itt kisebbnek mondunk, valójában jó, a jó viszont rossz; ezért (*e rész 63. tételének köv. tétele szerint*) amazt ⁽²⁶⁰⁾ kívánjuk, ezt pedig elhanyagoljuk. E. k. b.

66. TÉTEL

Az ész vezetése mellett a jövődő nagyobb jót kívánjuk a jelen kisebb helyett, s a jelen kisebb rosszat a jövődő nagyobb helyett.

Bizonyítás

Ha az elmének adekvát ismerete lehetne egy jövődő dologról, ugyanolyan affektus támadna benne a jövődő dolog iránt, mint a jelen iránt (*e rész 62. tétele szerint*); ezért, amennyiben magát az ész v vesszük szemügyre, ahogy a feltevés szerint ebben a tételben

²¹ Itt is és a következtetett tétel végén is az OP és a NS egyaránt a *megelőző tételre* hivatkozik. Gebhardt s Curley azon a véleményen van, hogy a 64. tétel igen késői betoldás lehet, mivel tartalmilag teljesen egyértelmű, hogy hivatkozni a 63. tételre kell.

tesszük, egyre megy, akár mint jövendőt tesszük fel a nagyobb jót vagy rosszat, akár mint jelent, s ennél fogva (a 65. tétel szerint) a jövendő nagyobb jót fogjuk kívánni a jelen kisebb helyett stb. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Az ész vezetése mellett a jelen kisebb bajt keressük majd, amely nagyobb jövendő jónak az oka, s lemondunk a kisebb jelen jóról, amely nagyobb jövendő rossznak az oka. Ez a következtetett tétel úgy viszonylik az előző tételhez, mint a 65. tétel köv. tétele magához a 65. tételhez.

Megjegyzés

Ha mármost ezt egybevetjük azzal, amit e rész 18. tételéig kifejtettem az affektusok erejéről, könnyen átlátjuk, miben különbözik az az ember, akit egyedül az affektusok, vagyis vélekedések vezetnek, attól, akit az ész vezet. Mert amaz, akár akarja, akár nem, azt teszi, amiről egyáltalán semmit sem tud; emez ellenben egyedül önmagának engedelmeskedik, s csakis azt cselekszi, amit az életben a legfontosabbnak tud, s amit ennél fogva a legjobban kíván. Ezért amazt szolgának, emezt pedig szabadnak nevezem. Ez utóbbinak gondolkodás- és életmódjáról még szeretnék egyet-mást megjegyezni.

{261}

67. TÉTEL

*A szabad ember semmire sem gondol kevésbé, mint a halálra; bölcsessége nem a halálról, hanem az életről való elmélkedés.*²²

²² Spinoza itt kimondatlanul is a klasszikus filozófiai hagyomány egy nagy hatástí gondolatával polemizál. Vö. Platón: *Phaidón*. 67e; illetve Seneca: *Erkölcsei levelek*. IV. levél.

Bizonyítás

A szabad embert, vagyis azt az embert, aki egyedül az ész parancsa szerint él, nem a haláltól való félelem vezeti (e rész 63. tétele szerint), hanem közvetlenül kívánja a jót (ugyanazon tétel köv. tétele szerint), azaz (e rész 24. tétele szerint) a saját haszna keresésének alapján kíván cselekedni, élni és létét fenntartani. Ezért semmire sem gondol kevésbé, mint a halálra: ellenkezőleg, bölcsessége az életről való elmélkedés. E. k. b.

68. TÉTEL

Ha az emberek szabadnak születnének, mindaddig, amíg szabadok volnának, nem alkotnának fogalmat a jóról s rosszról.

Bizonyítás

Azt az embert neveztem szabadnak, akit egyedül az ész vezet. Aki tehát szabadnak születik és szabad marad, csakis adekvát ideákkal rendelkezik; ennél fogva nincs semmiféle fogalma a rosszról (e rész 64. tételének köv. tétele szerint), s következésképpen (minthogy a jó és a rossz fogalma egymás korrelátumai) a jóról sem. E. k. b.

Megjegyzés

Hogy a tétel föltevése hamis, s csak annyiban fogható fel, amennyiben egyedül az emberi természetet, vagyis inkább Istent vesszük szemügyre, nem amennyiben végtelen, hanem pusztán annyiban, amennyiben az ember létezésének oka, mindez kitűnik e rész 4. tételéből. Úgy tűnik, erre és más, korábban bizonyított tételekre

utal Mózes az első emberről szóló történetben.²³ Ebben ugyanis Isten hatalmát úgy kell fölfognunk, mint azt a hatalmat, amellyel Isten az embert teremtette, vagyis azt, amellyel egyedül az ember hasznáról gondoskodott. S ennyiben így szól az elbeszélés: Isten megtiltotta a szabad embernek, hogy egyék a jó és rossz ismeretének fájából, mert mihelyt eszik belőle, az ember rögtön jobban fél majd a haláltól, mint amennyire élni kíván. Továbbá, amint megtalálta az asszonyt, aki teljesen egyezett természetével, az ember fölismerte, hogy semmi sem lehet a természetben, ami nála hasznosabb lehetne számára; de mivel az okatlan állatokat magához hasonlóknak hitte, rögtön elkezdte affektusaikat utánozni (lásd a 3. rész 27. tételét), s a maga szabadságát elveszíteni; ezt aztán később visszaszerezték a patriarchák, vezetve Krisztus szellemétől, azaz Isten ideájától. Egyedül ettől függ, hogy az ember szabad legyen, s a jót, amelyet magának kíván, a többi embernek is kívánja, amint fenn (e rész 37. tétele szerint) megmutattuk.

69. TÉTEL

A szabad ember erénye éppoly nagynak mutatkozik veszélyek elkerülésében, mint veszélyek legyőzésében.

²³ A kommentátorok véleménye megoszlik abban a kérdésben, hogy mi a státusa ennek a váratlan Biblia-egzegézisnek, amely ellentmondani látszik a *Teológiai-politikai tanulmány* azon álláspontjának, hogy a Bibliát önmagában, filozófiai okfejtések nélkül kell értelmezni. E kérdés persze csak azután válaszolható meg, hogy állást foglaltunk Spinoza és a vallás viszonyáról. Két, homlokegyenest ellentétes vélemény e kérdésben L. Strauss és E. E. Harrisé: L. Strauss: „Hogyan olvassuk Spinoza *Teológiai-politikai tanulmányát*.” In: *Az üldöztetés és az írás művészete*. Budapest, Atlantisz, 1994. E. E. Harris: *Is there an Esoteric Doctrine in the Tractatus theologico-politicus?* Leiden, Brill, 1978. Mind Hobbes, mind Spinoza vonatkozásában számomra mértékadónak tűnik E. Curley tanulmánya: „I durst not write so boldly.” In: *Hobbes e Spinoza*. Atti del Convegno di Urbino 14–17 ottobre 1988. 497–593. o. Vö. még: M. Walther: „Biblische Hermeneutik und/oder theologische Politik bei Hobbes und Spinoza.” In: Uo. 623–669. o.

Bizonyítás

Egy affektust csak oly ellentétes affektus fékezhet vagy szüntethet meg, amely erősebb a fékezendő affektusnál (e rész 7. tétele szerint). Ámde a vak merészség és a félelem oly affektusok, amelyek egyenlő nagyságként gondolhatók el (e rész 5. és 3. tétele szerint); tehát egyenlően nagy lelki erény, vagyis erély (lásd ennek definícióját a 3. rész 59. tételének megjegyzésében) szükséges a merészség, valamint a félelem megfékezésére; azaz (az affektusok 40. és 41. definíciója szerint) a szabad ember ugyanazzal a lelki erővel kerül el a veszélyeket, amellyel legyőzni próbálja őket. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

A szabad embernél tehát éppoly nagy lelki erőre vall az idején való menekülés, mint a harc; vagyis a szabad ember ugyanazzal a lelki erővel, vagyis lélekjelenléttel választja a menekülést, mint a harcot.

Megjegyzés

Hogy mi a lelki erő, vagy hogy én mit értek rajta, azt megmagyarázom a 3. rész 59. tételének megjegyzésében. Veszélyen pedig mindazt értem, ami valamely rossznak, így a szomorúságnak, gyűlöletnek, egyenletlenségnek stb. oka lehet.

70. TÉTEL

A szabad ember, aki tudatlanok között él, jótéteményeiket tőle telhetőleg elhárítani igyekszik.

{263}

Bizonyítás

Mindenki a maga gondolkodásmódja szerint ítéli meg, mi jó (*lásd a 3. rész 39. tételének megjegyzését*). A tudatlan tehát, aki jót tett valakivel, ezt a jót a maga gondolkodásmódja szerint értékeli, s ha azt látja, hogy akivel jót tett, ezt kevesebbre tartja, elszomorodik (*a 3. rész 42. tétele szerint*). A szabad ember mármint arra törekszik, hogy a többi embert barátsággal fűzze magához (*e rész 37. tétele szerint*), de nem arra, hogy oly jótéteményekkel fizessen az embereknek, amelyeket affektusuk szerint egyenlőknek tartanak az övéikkel, hanem, hogy magát és a többiekét az ész szabad ítéletével vezesse, s csak azt tegye, amit ő maga a legfontosabbnak tud. A szabad ember tehát, hogy ne vonja magára a tudatlanok gyűlöletét, s ne az ő vágyuknak, hanem egyedül az észnek engedelmessédjék, jótéteményeiket tőle telhetőleg elhárítani igyekszik. E. k. b.

Megjegyzés

Azt mondom: *tőle telhetőleg*. Mert noha az emberek tudatlanok, mégis oly emberek, akik a szükségben emberi segítséget nyújthatnak, márpedig nincs ennél becsebb dolog. Ezért gyakran előfordul, hogy el kell fogadnunk jótéteményeiket, s következőképpen az ő gondolkodásmódjuk szerint kell viszonzni azt. Hozzájárul ehhez, hogy a jótétemények elhárításánál is óvatosan kell eljárunk, nehogy úgy tűnjék, mintha megvetnénk az illetőket, vagy kapzsiságból a vizontszolgálatról félnénk, s így míg gyűlöletüket akarjuk kikerülni, épp ezzel haragjukat vonjuk magunkra. Ezért a jótétemények elhárításában tekintettel kell lenni arra, mi hasznos, és mi illendő.

71. TÉTEL

Egyedül a szabad emberek igazán hálásak egymás iránt.

Bizonyítás

Egyedül a szabad emberek igazán hasznosak egymás számára, s csak ők fűzik magukat a barátság legszorosabb kötelékével egymáshoz (*e rész 35. tétele s ennek 1. köv. tétele szerint*), s törekednek a szeretet egyenlő buzgalmával jót tenni egymással (*e rész 37. tétele szerint*). Ezért (*az affektusok 34. definíciója szerint*) egyedül a szabad emberek igazán hálásak egymás iránt. E. k. b.

Megjegyzés

Az olyan emberek hálája egymás iránt, akiket vak kívánság vezet, többnyire inkább üzlet vagy csalétek, mintsem hála. Továbbá, a hálátlanság nem affektus. A hálátlanság mégis nemtelen, mert többnyire annak a jele, hogy az embert mértéktelen gyűlölet, harag vagy gőg, vagy kapzsiság stb. tölti el. Mert aki balgasága miatt nem tud ajándékot viszonzni, az nem hálátlan; még sokkal kevésbé hálátlan az, akit nem bír rá a parázna nő ajándéka arra, hogy vágyát szolgálja, vagy a tolvaj ajándéka arra, hogy lopásait eltitkolja, vagy más efféle. Mert az ilyen ember, ellenkezőleg, éppen állhatatosságáról tesz tanúságot, hogy ugyanis semminemű vesztegetés nem bírhatja rá arra, hogy magának vagy a közjónak ártalmára legyen. (264)

72. TÉTEL

A szabad ember sohasem cselekszik álnokul, hanem mindig becsületesen.

Bizonyítás

Ha a szabad ember, amennyiben szabad, valamit álnokul tenne, ezt az ész parancsa szerint tenné (mert csak ennyiben nevezzük szabad-

nak). Ennélfogva álnokul cselekedni erény volna (*e rész 24. tétele szerint*), s következőképp (*ugyanezen tétel szerint*) tanácsosabb volna, hogy léte fenntartásáért mindenki álnokul cselekedjék; azaz (*amint magától értetődik*) tanácsosabb volna, hogy az emberek csak szóval egyezzenek meg, de valójában ellenkezzenek egymással; ez pedig (*e rész 31. tételének köv. tétele szerint*) képtelenség. A szabad ember tehát stb. E. k. b.

Megjegyzés

Ha mármost azt kérdezi valaki: ha az ember hitszegéssel megszabadulhatna a jelenvaló halálos veszedelemtől, vajon létfenntartásának érdeke nem feltétlenül azt javasolja-e, hogy hitszegő legyen? Erre ugyanígy azt feleljük: ha az ész ezt javasolná, akkor minden embernek javasolná, s így az ész általában azt javasolná, hogy erejük egyesítésére és közös jogaik fenntartására az emberek csakis álnokul kössenek szerződéseket, azaz azt javasolná, hogy valójában ne legyenek közös jogaik. Ez pedig képtelenség.

73. TÉTEL

Az az ember, akit az ész vezet, inkább szabad az államban, ahol közös határozat szerint él, mint a magányosságban, ahol csak önmagának engedelmeskedik.

{265}

Bizonyítás

Azt az embert, akit az ész vezet, nem félelem bírja rá az engedelmességre (*e rész 63. tétele szerint*); hanem amennyiben az ész parancsa szerint törekszik létét fenntartani, azaz (*e rész 66. tételének megjegyzése szerint*) amennyiben szabadon akar élni, a közös életre és közhaszonra kíván tekintettel lenni (*e rész 37. tétele szerint*), s következé-

képp (*mint e rész 37. tételének 2. megjegyzésében megmutattuk*) az állam közös határozata szerint kíván élni. Az az ember tehát, akit az ész vezet, az állam közös jogait kívánja megtartani, hogy szabadabban éljen. E. k. b.

Megjegyzés

Ez és más hasonló, amiket az ember igaz szabadságáról kifejtettünk, az erélyhez tartoznak, azaz (*a 3. rész 59. tételének megjegyzése szerint*) a lelkierőre és nemeslelkűségre. Nem tartom fáradságra érdemesnek, hogy külön-külön bizonyítsam itt az erély összes tulajdonságát, s még sokkal kevésbé azt, hogy az erélyes ember nem gyűlöl senkit, nem haragszik, nem irigykedik senkire, nem háborodik fel senki ellen, nem néz le senkit, s egyáltalán nem gőgös. Mert ez, s mindaz, ami az igaz életre és vallásra vonatkozik, könnyen bebizonyítható e rész 37. és 46. tételéből; abból, hogy a gyűlöletet szeretettel kell legyőznünk, s hogy mindenki, akit az ész vezet, a magának kívánt jót a többi embernek is kívánja. Hozzájárul ehhez, amit e rész 50. tételének megjegyzésében és más helyeken megjegyeztünk, hogy az erélyes ember főleg azt nézi, hogy minden az isteni természet szükségszerűségéből következik, s ezért minden, amit terhesnek és rossznak gondol, s ezenfelül ami neki istentelennek, rettenetesnek, igazságtalannak és nemtelennek tűnik, mind abból ered, hogy magukat a dolgokat rendetlenül, csonkán és zavarosan fogja fel. Éppen ezért mindenekelőtt arra törekszik, hogy a dolgokat úgy fogja fel, amint magukban vannak, s hogy eltávolítsa az igaz megismerés akadályait, amelyenek a gyűlölet, harag, irigység, gúny, gőg s más efféle, amiket az előzőekben felsoroltunk; s ezért, mint mondtunk, tőle telhetőleg arra törekszik, hogy jól cselekedjék, s örvendezzen. De hogy ezek elérésére meddig terjed az emberi erény, s mire képes, azt a következő részben fogom kifejteni.

FÜGGELÉK

Amit ebben a részben elmondottam a helyes életmódról, nem rendeztem el úgy, hogy egyszerre áttekinthető volna, hanem elszórtan bizonyítottam be aszerint, amint könnyebben le tudtam vezetni egyiket a másikkal. Elhatároztam tehát, hogy itt újra összeállítom, s főtételekbe foglalom az eddig elmondottakat.

1. FŐTÉTEL

Összes törekvésünk, vagyis valamennyi kívánságunk úgy következik természetünk szükségszerűségéből, hogy vagy e természetből magából mint a kívánságok legközelebbi okából érthetők meg, vagy pedig amennyiben a természet része vagyunk, amely magában, más individuumok nélkül nem fogható föl adekvát módon.

2. FŐTÉTEL

A kívánságok, amelyek olyképp következnek természetünkben, hogy belőle magából megérthetők, azok, amelyek az elmére annyiban vonatkoznak, amennyiben adekvát ideákból állóként fogjuk fel. A többi kívánság ellenben csak annyiban vonatkozik az elmére, amennyiben inadekvát módon fogja fel a dolgokat, s az ő erejük és növekedésük nem az emberi képességgel, hanem a rajtuk kívül eső dolgok képességével határozható csak meg. S ezért helyesen nevezzük amazokat cselekedeteknek, emezeket pedig szenvedélyeknek; mert amazok mindig hatóképességünket mutatják, emezek ellenben tehetetlenségünket és ismereteink csonka voltát.

3. FŐTÉTEL

Cselekedeteink, azaz azok a kívánságaink, amelyeket az ember hatóképessége, vagyis az emberi ész által határozunk meg, mindig jók; a többi ellenben jó is, rossz is lehet.

4. FŐTÉTEL

{267}

Az életben tehát mindenekelőtt hasznos, hogy amennyire tőlünk telik, tökéletesítsük az értelmet, vagyis az ésszt, s egyedül ennek révén boldogulhat az ember, egyedül ebben áll legfőbb boldogsága. A boldogság tudniillik nem egyéb, mint maga az elme nyugalma, amely Isten intuitív ismeretéből ered. Az értelem tökéletesítése pedig ismét csak nem egyéb, mint Istennek, Isten attribútumainak és cselekedeteinek, amelyek természete szükségszerűségéből következnek, megértése. Ezért az éssztől vezetett ember végső célja, azaz legfőbb kívánsága, amellyel a többi mind mérsékelni igyekszik, az, amely őt arra készíti, hogy önmagát és a megismerése körébe eső összes dolgot adekvát módon fölfogja.

5. FŐTÉTEL

Nincs tehát ésszerű élet értelmi megismerés nélkül, s a dolgok csak annyiban jók, amennyiben segítik az embert abban, hogy élvezze az elmének az értelmi megismerés által meghatározott életét. Ami ellenben akadályozza az embert az ész tökéletesítésében és az ésszerű élet élvezetében, egyedül azt mondom rossznak.

6. FŐTÉTEL

De mivel mindaz, aminek hatóoka az ember, szükségképpen jó, ezért csak külső okokból érheti baj az embert: tudniillik annyiban, amennyiben olyan része az egész természetnek, amely a természet törvényeinek engedelmeskedni s szinte végtelen sok módon a természethez alkalmazkodni kényszerül.

{268}

7. FŐTÉTEL

Nem lehetséges az, hogy az ember ne legyen a természet része, s ne kövesse annak közös rendjét. De ha az ember olyan individuumok közt forgolódik, akik egyeznek természetével, ez elősegíti és táplálja cselekvőképességét. Ha ellenben olyanok között van, akik nagyon kevésbé egyeznek természetével, akkor nemigen alkalmazkodhatik majd hozzájuk önmagának nagy változása nélkül.

8. FŐTÉTEL

A dolgok természetében mindazt, ami ítéletünk szerint rossz, vagy ami meggátolhat bennünket létezésünkben és az ésszerű élet élvezetében, el szabad távolítanunk magunktól azon a módon, amelyet a legbiztosabbnak tartunk; s viszont mindazt, amit jónak, vagyis létünk fenntartására és az ésszerű élet élvezetére hasznosnak ítélnünk, szabad hasznunkra fordítanunk és bármely módon felhasználnunk. Egyáltalán mindenkinek szabad a természet legfőbb jogán megtennie azt, amit magára nézve hasznosnak íté.

9. FŐTÉTEL

Semmi sem egyezhet jobban valamely dolog természetével, mint ugyanazon faj többi individuum; s ezért (a 7. főtétele szerint) semmi sem hasznosabb az emberek léte fenntartására és az élet ésszerű élvezetére, mint az észről vezetett ember. Azután, minthogy az egyes dolgok között nem ismerünk különbséget az észről vezetett embernél, azért semmiben sem mutathatja meg jobban az ember, mire képes ügyessége és tehetsége, mint az embereknek oly módon való nevelésében, hogy végül az ész saját uralma alatt éljenek. ⁽²⁶⁹⁾

10. FŐTÉTEL

Amennyiben irigység vagy a gyűlöletnek valamely más affektusa egymás ellen fordítja az embereket, annyiban ellentétesek egymással, s következésképpen annál több okuk van félni egymástól, minél többre képesek a természet többi individuumánál.

11. FŐTÉTEL

Mégis a lelkeket nem fegyver győzi le, hanem szeretet és nemes-lelkűség.

12. FŐTÉTEL

Mindenekfelett hasznos az emberek számára, ha összhangba hozzák szokásaikat, s oly kötelékekkel kapcsolódnak egymáshoz, amelyek által könnyebben eggyé lesznek mindnyájan, s hogy, egyáltalában, azt cselekedjék, ami a barátságok megszilárdítására szolgál.

13. FŐTÉTEL

De ez ügyességet és éberséget kíván. Hiszen az emberek különbözők (mert ritka az, aki az ész előírása szerint él), s mellett többnyire irigyek, s inkább bosszúra hajlanak, mint könyörületességre. Ahhoz tehát, hogy mindenkivel saját gondolkodásmódja szerint bánjunk, és hogy tartózkodjunk affektusaik utánzásától, különös lelkierőre van szükségünk. Akik ellenben csak ahhoz értenek, hogy az embereket ócsárolják, s inkább a bűnöket ostorozzák, mintsem az erőnyeket tanítják, akik nem erősítik, hanem megtörik az emberek szívét, azok terhükre vannak maguknak is, másoknak is. Ezért van az, hogy sokan lelkük szertelen türelmetlenségében s hamis vallási buzgalomból inkább esztelen állatok között akarnak élni, mint emberek között; mint azok a fiúk vagy ifjak, akik nem képesek nyugodt lélekkel elviselni szülei szidalmait, beállnak katonának, s a háború kényelmetlenségeit és a zsarnoki uralmat választják az otthoni kényelem és az atyai intelmek helyett, s vállalnak bármily terhet, csak hogy bosszút álljanak szüleiken.²⁴

14. FŐTÉTEL

Ámbár tehát az emberek többnyire vágyaiknak megfelelően intéznek mindent, mégis, társadalmi közösségükből sokkal több haszon származik, mint kár. Jobb ezért nyugodt lélekkel elviselni bántásait is, s azon buzgólkodni, ami az egyetértés és barátság létrehozását szolgálja.

²⁴ Újabb Terentius-allúzió: Clinia a *Heautontimorumenosz*-ból.

15. FŐTÉTEL

Az egyetértés létrehozását szolgálja mindaz, amit az igazságosságra, méltányosságra és tisztességre vezetünk vissza. Mert azonkívül, ami igazságtalan és méltánytalan, az is sérti az embereket, amit rútnak ítélnék, vagyis ha valaki túlteszi magát az állam elfogadott erkölcsöin. A szeretet fölkeltségére pedig mindenekelőtt az szükséges, ami a valláshoz és kötelességérzethez tartozik. Lásd erre nézve a 4. rész 37. tételének 1. és 2. megjegyzését, s a 46. és 73. tétel megjegyzéseit.

16. FŐTÉTEL

Ezenkívül többnyire félelem szokott egyetértést létrehozni, de hűség nélkül. Tegyük hozzá, hogy a félelem az elme tehetetlenségéből ered, s ezért nincs hasznára az észnek, mint ahogy a részvét sincs, ámbár a kötelességérzet látszatát viseli magán. (271)

17. FŐTÉTEL

Az embereket továbbá bőkezűséggel lehet megnyerni, főképp azokat, akik nem képesek megszerezni azt, ami az élet fenntartásához szükséges. Azonban minden szűkölködőnek megsegítése nagyon is meghaladja egy magánember erejét és hasznát. Mert egy magánember gazdagsága korántsem elegendő ilyen teljesítményre. Ezenkívül az egyes ember szellemi tehetsége²⁵ sokkal

²⁵ *Unius praeterea viri facultas ingenii limitatior est* – áll az OP-ban, ám a *Sphalmata corrigenda* szerint törölni kell az *ingeniit*. A fordítók megoszlanak a tekintetben, hogy mennyire akart Spinoza az anyagi lehetőségek számbavétele után esetleg olyan emberi karaktervonásokra utalni, amelyek nem teszik lehetővé, hogy valaki mindenkinek a barátja legyen. „Mindenki barátja nem barátom nekem” – mondja Alceste Molière *Embergyűlölőjében* (Szabó Lőrinc fordítása).

korlátozottabb, hogysen minden embert barátsággal magához köthessen; ezért a szegények gondozása az egész társadalomra hárul, s csak a közjóra tartozik.

18. FŐTÉTEL

Jótétemények elfogadásában s a hála kifejezésében egészen másra kell gondot fordítanunk. Lásd erre nézve a 4. rész 70. és 71. tételének megjegyzését.

19. FŐTÉTEL

Ezenkívül az érzéki szerelem, azaz a nemzés vágya, amelyet a külső alak gerjeszt, s általában minden szeretet, amelynek más oka van, mint a lélek szabadsága, könnyen gyűlöletbe megy át; hacsak nem, ami még rosszabb, az örültség egy neme, s ekkor inkább táplálja a viszály, mint az egyetértés.²⁶ Lásd a 3. rész 31. tételének következtetett tételét.

20. FŐTÉTEL

(272) Ami a házasságot illeti, bizonyos, hogy egyezik az ésszel, ha nemcsak a külső alak kelti a testi egyesülés vágyát, hanem az a szeretet is, amely gyermekek nemzésére és bölcs fölnevelésére irányul, s ezenkívül ha mind a kettő, a férfiú és a nő szeretetének oka nem csupán a külső alak, hanem főképpen a lélek szabadsága.

²⁶ Az OP eredetije: *atque tum magis discordiâ, quam concordantiâ fovetur*. A Vloten–Landkiadás s az őket követő fordítók az *ablativusok* helyett *nominativusok*at fordítanak, Gebhardt pedig – miközben megtartja az eredeti *ablativusok*at – a hivatkozást akarja a 31. tétel megjegyzésére változtatni. Akkerman és Curley nyomán mindazonáltal valószínűbbnek látszik, hogy Spinoza itt arra a *discordiára* gondol, amely a 3T31Kt-ben idézett Ovidius-vers szeretőjében növeli az – érzéki – szerelmet. Ez a megfontolás egyszerre szól az *ablativusok* és az eredeti hivatkozás mellett.

21. FŐTÉTEL

Egyetértést hoz létre a hízélgés is, de a szolgaság rút bűne vagy becselenség által; hiszen a hízélgés senkit sem ejt meg annyira, mint a gőgösöket, akik első akarnak lenni, miközben nem azok.

22. FŐTÉTEL

A kishitűségben a kötelességérzetnek és a vallásosságnak hamis látszata rejlik. S noha a kishitűség a gőg ellentéte, mégis a kishitű áll legközelebb a gőgöshöz. Lásd a 4. rész 57. tételének megjegyzését.

23. FŐTÉTEL

Az egyetértés létrehozásához az eddigieken kívül a szégyen is hozzájárul, de csak arra vonatkozóan, ami nem titkolható el. Mivel továbbá a szégyen a szomorúság egy faja, az észnek nincs haszna belőle.

24. FŐTÉTEL

A szomorúság többi, az emberek iránti affektusa egyenes ellentéte az igazságosságnak, méltányosságnak, tisztességnek, kötelességérzetnek és vallásosságnak; s noha a felháborodás a méltányosság látszatát viseli magán, mégis törvény nélkül élnek ott, ahol mindenkinek szabad más ember tetteiről ítékeznie, s a maga vagy más jogának érvényt szereznie.

25. FŐTÉTEL

(273) A szerénység, azaz a kívánság, hogy tessünk az embereknek, ha az ész határozza meg, a kötelességérzethez tartozik (amint a 4. rész 37. tételének 1. megjegyzésében mondtuk). Ha ellenben valamely affektusból ered, akkor becsvágy, vagyis az a kívánság, amelynél fogva az emberek a kötelességérzet hamis látszatával többnyire egyenetlenséget és vizályt szítanak. Mert aki tanáccsal vagy tettel kívánja segíteni a többieket, hogy vele együtt élvezzék a legfőbb jót, az mindenekelőtt azon lesz, hogy megnyerje szeretetüket, nem pedig azon, hogy bámulatba ejtse őket avégből, hogy tanítása órála kapja nevét, s általában nem akar majd irigységre okot adni. Azután másokkal való beszélgetéseiben óvakodik majd az emberek hibáinak emlegetésétől, s csak kíméletesen igyekszik szólni az emberi gyengeségről; de sokat beszél majd az emberi erényről, vagyis hatóképességről, s arról, hogy mi módon tökéletesíthető, hogy így az emberek ne félelemből vagy ellenszenvből, hanem egyedül az öröm affektusától hajtva törekedjenek tőlük telhetőleg az ész előírása szerint élni.

26. FŐTÉTEL

Az embereken kívül nem ismerünk a természetben olyan egyes dolgot, amelynek elméjében örömet lelhetnénk, s amelyet barátsággal vagy más bizalmas viszonnal köthetnénk magunkhoz. Ezért a hasznunkra való tekintet nem követeli meg, hogy fenntartsuk mindazt, ami a természetben az embereken kívül van, hanem arra tanít bennünket, hogy azon különféle módoknak megfelelően, ahogyan hasznunkra lehetnek, fenntartsuk, megsemmisítsük vagy bármi módon felhasználásra alkalmassá tegyük őket.

27. FŐTÉTEL

A haszon, amelyet a rajtunk kívül eső dolgokból merítünk – nem tekintve azt a tapasztalatot és ismeretet, amelyre azáltal teszünk szert, hogy a dolgokat megfigyeljük, s egyik alakból a másikba (274) változtatjuk –, főképpen a test fenntartása; s ez okból elsősorban azok a dolgok hasznosak, amelyek úgy táplálhatják és gyarapíthatják testünket, hogy összes részei jól teljesíthessék hivatásukat. Mert minél alkalmasabb a test arra, hogy többféle módon afficiáltassék, s a külső testeket többféle módon afficiálhassa, annál alkalmasabb az elme a gondolkodásra. (Lásd a 4. rész 38. és 39. tételét.) De úgy látszik, efféle dolog igen kevés van a természetben. Ezért a test kellő táplálására sok különböző természetű táplálékot kell használnunk. Mert hiszen az emberi test igen sok különböző természetű részből van összetéve, amelyeknek folytonos és változatos táplálékra van szükségük ahhoz, hogy az egész test egyformán legyen alkalmas mindarra, ami természetéből következhet, s ennél fogva hogy az elme is alkalmas legyen több dolog fölfogására.

28. FŐTÉTEL

Ennek megszerzésére azonban az egyes ember ereje aligha volna elegendő, ha az emberek kölcsönösen nem segítenék egymást. Valamennyi dolog foglalatára mármint a pénz. Innen van, hogy ennek a képe szokta leginkább a tömeg lelkét eltölteni, mert alig képzelhet valamilyen örömet, amelyet okként nem a pénz ideája kísérne.

29. FŐTÉTEL

De ez csak azoknak a hibája, akik nem szükségletből és nem is szükségből járnak a pénz után, hanem mert megtanulták a nyerész-

(275) kedés fogásait, s fennen kérkednek vele. Egyébként megszokásból táplálják testüket, de csak szűkösen, mert azt hiszik, hogy vagyunkból veszítik el azt, amit testük fönntartására költenek. Akik ellenben a pénz igazi hasznát ismerik, s egyedül a szükséglethez mérik a gazdagságot, azok megelégedetten élnek a kevésből.

30. FŐTÉTEL

Minthogy tehát azok a dolgok jók, amelyek elősegítik, hogy a test részei teljesítsék funkcióikat, az öröm pedig abban áll, hogy az ember hatóképességét, amennyiben elméből és testből áll, elősegíti és növeli, ezért mindaz, ami örömet szerez, jó. De minthogy másrészt a dolgok nem abból a célból cselekszenek, hogy örömet keltsenek bennünk, s nem a mi hasznunk szabja meg cselekvőképességüket, s végül minthogy az öröm többnyire a testnek főleg egyik részére vonatkozik, ezért az öröm affektusai (ha hiányzik az ész és éberség), s következőképp a belőlük származó kívánságok is, többnyire túlnőnek minden határon. Ehhez járul, hogy mikor egy affektus befolyása alatt állunk, azt ítéljük a legfontosabbnak, ami a jelenben kellemes, s a jövőendő dolgokat nem tudjuk hasonló lelki affektussal becsülni. Lásd a 4. rész 44. és 60. tételének megjegyzését.

31. FŐTÉTEL

(276) Ám a babona, épp ellenkezőleg, úgy látszik, azt mondja jónak, ami szomorúságot okoz, s viszont azt rossznak, ami örömet szerez. De amint már mondtuk (lásd a 4. rész 45. tételének megjegyzését), csak az irigy gyönyörködik tehetetlenségemben és bajomban. Mert minél nagyobb öröm ér bennünket, annál nagyobb tökéletességre megyünk át, s következőképp annál nagyobb részünk van az isteni természetben. Az öröm pedig, amelyet igazi hasznunkra tekintve

határozunk meg, sohasem lehet rossz. Akit ellenben a félelem vezet, és csak azért teszi a jót, hogy elkerülje a rosszat, azt nem az ész vezeti.

32. FŐTÉTEL

De az emberi hatóképesség felette korlátolt, s a külső okok hatóképessége végtelenül felülmúlja; s ezért nincs feltétlen hatalmunk arra, hogy a rajtunk kívül eső dolgokat alkalmassá tegyük használatunkra. Ha azonban mégis olyasmi ér bennünket, ami ellenkezik azzal, amit a hasznunkra való tekintet követel, azt nyugodt lélekkel fogjuk elviselni, hacsak tudatában vagyunk egyrészt annak, hogy teljesítettük kötelességünket, s hatóképességünk, amellyel rendelkezünk, nem terjedhetett odáig, hogy kikerülhessük a bajokat, s másrészt annak, hogy az egész természet része vagyunk, s az ő rendjét követjük. Ha ezt értelmünkkel világosan és elkülönítetten belátjuk, akkor az a részünk, amelyet az értelem határoz meg, azaz jobbik részünk, ebben teljesen megnyugszik, és arra törekszik, hogy e megnyugvás maradandó legyen számára. Mert amennyiben értelmünk révén ismerünk meg, csakis azt kívánhatjuk, ami szükségszerű, s csak abban lelhetünk feltétlen megnyugvást, ami igaz. Ezért amennyiben ezt helyesen megértjük, annyiban jobbik részünk törekvése összhangban van az egész természet rendjével.

A negyedik rész vége

AZ ÉRTELEM
HATÓKÉPESSÉGÉRŐL,
VAGYIS
AZ EMBERI SZABADSÁGRÓL

ELŐSZÓ

Áttérek végül az Etika másik részére,¹ amely azt a módot, vagyis utat tárgyalja, amely a szabadsághoz vezet. Ebben a részben tehát az ész hatóképességéről szólok, s megmutatom, hogy mit tehet maga az ész az affektusokkal szemben, azután pedig, hogy mi az elme szabadsága, vagyis boldogsága. Látjuk majd ebből, mennyivel többre képes a bölcs a tudatlannál.

Hogyan és mely úton kell az értelmet tökéletesíteni, azután pedig minő művészettel kell a testet gondozni, hogy helyesen teljesíthesse feladatát, nem tartozik ide; mert ez az orvostudomány dolga, amaz pedig a logikáé.² Itt tehát, amint mondtam, egyedül az elme, vagyis az ész hatóképességéről szólok, s mindenekeelőtt megmutatom, mekkora és milyen az affektusok feletti uralma, hogy megfékezze és mérsékelje őket. Mert hogy nincs feltétlen uralmunk rajtuk, azt már fent kimutattam. A sztoikusok mégis úgy vélekedtek, hogy

¹ Curleynek minden bizonnyal igaza van abban, hogy az *ad alteram Ethices partem* kifejezés nem az *Etika* megírásának valamely korai fázisára utal, amelyben a mai 1–2. rész egyfajta prolegomena lett volna, a mai 3–4. rész az első részt, az 5. pedig a második részt alkotta volna. Az a véleményem, hogy itt az *Etika* kettős céljából a második eléréséről van szó, vagyis arról, hogy miután az eddigi fejtegetések bemutatták a mindennapi vélekedéseket és szenvedélyeket, valamint föltárták metafizikai alapzatukat, most azt kell megmutatni, hogy ugyanazon a metafizikai alapon hogyan épülhet föl egy más megismerési mód alapján egy más típusú, az elme szabadsága, vagyis az Isten értelmi szeretete által meghatározott élet. A két részre osztás alapja tehát inkább filozófiai, mintsem filológiai.

² Az a tény, hogy Spinoza itt az értelem megjavításáról szóló korai mű tematikáját a logika körébe tartozónak mondja, világossá teszi a XVII. századi logikafogalomnak a maitól eltérő jellegét. Nem „formális” logikáról van szó, hanem az ismeretelmélet felé közelítő „tartalmi” logikáról, melynek fő feladata az ember megismerő fákultásainak vizsgálata.

az affektusok feltétlenül függnék akarattunktól, s hogy mi feltétlenül parancsolhatunk nekik.³ Azonban a tapasztalat ellentmondása, nem pedig elveik, annak bevallására kényszerítette őket, hogy az affektusok megfékezése és mérséklése nem csekély gyakorlatot és fáradságot követel. S ezt valaki (ha jól emlékszem) a házi kutya és a vadászeb példáján próbálta bemutatni: tudniillik gyakorlással elérte végül, hogy a házi kutya megszokta a vadászatot, a vadászeb pedig leszokott a nyulak üldözéséről.

Ennek a véleménynek nem csekély mértékben kedvez Descartes. Mert azt állítja, hogy a lélek, vagyis az elme, főképpen az agy egy bizonyos részével egyesül szorosan, tudniillik az úgynevezett tobozmiriggyel; ennek segítségével érzi meg az elme a testben előidézett összes mozgásokat és a külső testeket; magát a tobozmirigyet pedig az elme pusztán azáltal, hogy akarja, különféleleképpen képes mozgatni. Ez a mirigy, állítja Descartes, olyképp van az agy közepén fölfüggesztve, hogy az életszellemek legcsekélyebb mozgásától mozgásba jöhet. Azután azt állítja, hogy e mirigy fölfüggesztése az agy közepén annyi különböző módon lehetséges, ahány különféle módon az életszellemek beleütköznek, s hogy ezenkívül annyi különféle nyom vésődik belé, ahány különféle külső tárgy hajtja feléje azokat az életszellemeket; ezért van az, hogy ha később az elme akarata, amely különféleleképpen mozgatja a mirigyet, egyik vagy másik módon olyan helyzetbe hozza, amilyenbe már egyszer hozták az egyik vagy másik módon fölidézett életszellemek, akkor a mirigy ugyanazon a módon fogja hajtani és meghatározni az életszellemeket, amint ezek a mirigy hasonló helyzetében azelőtt visszahajtottak. Azt állítja továbbá, hogy az elme minden egyes akarata természettől fogva egyesítve van a mirigy bizonyos mozgásával. Ha például valakinek az az akarata, hogy megtekintsen egy távoli tárgyat, ez az akarata előidézi, hogy a pupilla kitáguljon. De ha csupán a pupilla kitágítására gondol, nem használ majd neki semmit, hogy megvan benne az erre irányuló akarata; mert a mirigy mozgása arra szolgál, hogy az életszellemeket a látóideg felé hajtja oly módon, amely megfelel a pupilla kitágításának vagy szűkítésének, a természet pedig a mirigy mozgását

nem kötötte össze a pupilla kitágításának vagy szűkítésének akarátával, hanem éppen csak a távoli vagy közeli dolgok megtekintésének akarátával. Végül azt állítja, hogy noha úgy tűnik, e mirigy minden egyes mozgása a természet által életünk kezdetétől fogva össze van kapcsolva egy bizonyos gondolatunkkal, a megszokás mégis más gondolatokhoz kapcsolhatja őket. Ezt a lélek szenvedélyeiről szóló műve 1. részének 50. cikkelyében igyekszik bizonyítani. Azt következteti azután ebből, hogy nincs olyan gyenge lélek, amely helyes vezetés mellett ne nyerhetne feltétlen hatalmat szenvedélye fölött. Mert definíciója szerint a szenvedélyek „olyan észleletei, érzetei vagy fölindulásai a léleknek, amelyeket különösképpen reá vonatkoztatunk, s amelyeket – ezt jól jegyezzük meg – az életszellemek valamely mozgása hoz létre, tart fenn és erősít meg”. (Lásd A lélek szenvedélyei 1. részének 27. pontját.)⁴ Minthogy azonban bármely akarattal a mirigynek és következőleg az életszellemeknek bármely mozgását összeköthetjük, s az akarata meghatározása egyedül a mi hatóképességünkől függ, ezért feltétlen hatalmat nyerünk majd szenvedélyeinken, ha akarattunkat biztos és szilárd ítéletekkel határozzuk meg, amelyek szerint akarjuk irányítani életünk cselekedeteit, s ezekkel az ítéletekkel összekapcsoljuk azoknak a szenvedélyeknek mozgását, amelyeket kívánunk.

Ez ennek a hírneves férfiúnak a nézete (amennyire szavaiból kiolvasható);⁵ ha kevésbé éles eszű nézet volna, alig hittem volna, hogy ily nagy férfiútól származik. Valóban nem tudok eléggé csodálkozni, hogy az a filozófus, aki szilárdan föltette magában, hogy csak önmagukban nyilvánvaló elvekből vezet le mindent, s csak olyasmit állít, amit világosan és elkülönítetten észlelt, s aki annyiszor róta meg a skolasztikusokat, mert homályos dolgokat rejtett tulajdonságokkal akartak megmagyarázni, maga olyan feltevéshez folyamodik, amely rejtettebb minden rejtett tulajdonságnál. Kérdelem tőle, mit ért az

³ Vö. Wolfson II. 263. sk. o.

⁴ Némiképp módosítva átvettem Dékány András fordítását: *A lélek szenvedélyei*. Szeged, Ictus, 1994, 48. o. Maga Spinoza az eredetileg franciául megírt mű latin fordításából idéz, mely először 1650-ben jelent meg Amszterdamban.

⁵ *A lélek szenvedélyei*. 44–50. cikkely.

(280)

elme és a test kapcsolatán. Mondom, milyen világos és elkülönített fogalma van arról a gondolatról, amely a legszorosabban össze van kapcsolva a kiterjedésnek valamely részecskéjével? Szeretném, ha ezt a kapcsolatot a legközelebbi okával magyarázta volna. De ő annyira különbözönek gondolta az elmét a testtől, hogy sem a kettő kapcsolatának, sem magának az elmének nem tudta valamely egyes okát megadni, hanem kénytelen volt az egész világegyetem okához, azaz Istenhez folyamodni. Azután nagyon szeretném tudni, hogy a mozgásnak hány fokát képes közölni az elme azzal a tobozmiriggyel, s mekkora erővel tudja azt függő helyzetben tartani. Mert nem tudom, vajon az elme lassabban vagy gyorsabban mozgatja-e ide-oda ezt a tobozt, mint az életszellemek, s vajon a szenvedélyek mozgásait, amelyeket szilárd ítéletekkel kapcsolunk szorosan össze, testi okok újra nem választhatják-e el tőlük. Ebből az következne, hogy noha az elme szilárdan eltökélte, hogy szembeáll a veszélyekkel, s ehhez az elhatározáshoz hozzákapcsolta a merészség mozdulatát, mégis a veszély láttára a toboz olyan helyzetbe kerülhetne, hogy az elme csak a menekülésre volna képes gondolni. S valóban, minthogy az akaratnak nincs semmiféle vonatkozása a mozgáshoz, nem is lehetséges semmiféle összehasonlítás az elmének és a testnek hatalma, vagyis ereje között, s következésképpen az egyiknek ereje semmikeppen nem határozható meg a másiknak erejével. Tegyük hozzá: ezt a mirigyet nem találjuk olyképpen az agy közepén, hogy könnyen és különféle módon ide-oda lehetne mozgatni, s hogy másrészt az összes idegek nem folytatódnak egészen az agy üregeiig. Végül mindazt, amit az akaratról és a szabadságról állít, mellőzöm, mert hiszen eléggé, sőt kelletténél bővebben is kimutattam, hogy állításai hamisak. Minthogy tehát az elme hatóképességét, amint fent kimutattam, egyedül a megismerés határozza meg, ezért az affektusok ellenszereit – mindenki, úgy hiszem, ismeri őket tapasztalatból, csak hogy nem figyel meg pontosan, és nem látja határozottan – egyedül az elme ismeretéből fogjuk meghatározni, s belőle vezettjük le mindazt, ami az elme boldogságára vonatkozik.

AXIOMÁK

{281}

1. Ha egyazon alanyban két ellentétes cselekvés támad, szükségképp vagy mind a kettőben, vagy csupán az egyikben változásnak kell végbemennie, míg ellentétes voltuk meg nem szűnik.
2. Az okozat hatóképességét okának hatóképessége definiálja, amennyiben az okozat lényegét okának lényege magyarázza meg vagy definiálja.

Ez az axióma nyilvánvaló a 3. rész 7. tételéből.

1. TÉTEL

Aszerint, amint a gondolatok és a dolgok ideái elrendeződnek és összekapcsolódnak az elmében, pontosan úgy rendeződnek el és kapcsolódnak össze a test affekciói, vagyis a dolgok képei a testben.

Bizonyítás

Az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz (a 2. rész 7. tétele szerint), mint a dolgok rendje és kapcsolata, s megfordítva, a dolgok rendje és kapcsolata ugyanaz (a 2. rész 6. és 7. tételének köv. tétele szerint), mint az ideák rendje és kapcsolata. Ezért, amiként az ideák rendje és kapcsolata az elmében a test affekcióinak rendje és kapcsolata szerint alakul (a 2. rész 18. tétele szerint), úgy megfordítva (a 3. rész 2. tétele szerint), a test affekcióinak rendje és kapcsolata ugyanúgy alakul, mint ahogyan a gondolatok és a dolgok ideái rendeződnek el és kapcsolódnak össze az elmében. E. k. b.

2. TÉTEL

Ha az elme fölindulásait, vagyis affektusait⁶ elválasztjuk a külső ok gondolatától, és összekapcsoljuk más gondolatokkal, akkor szeretetünk vagy gyűlöletünk a külső ok iránt, valamint a kedély ingadozásai, amelyek ezekből az affektusokból származnak, megsemmisülnek.

{282}

Bizonyítás

Mert ami a szeretet vagy gyűlölet formáját alkotja, az oly öröm vagy szomorúság, amelyet egy külső ok ideája kísér (az affektusok 6. és 7. definíciója szerint). Ha ez eltűnik, eltűnik egyúttal a szeretet vagy gyűlölet formája is, s ennél fogva ezek az affektusok, valamint azok, amelyek belőlük származnak, megsemmisülnek. E. k. b.

3. TÉTEL

Az olyan affektus, amely szenvedély, megszűnik mint szenvedély, mihelyt világos és elkülönített ideát alkotunk róla.

Bizonyítás

Az olyan affektus, amely szenvedély, zavaros idea (az affektus általános definíciója szerint). Ha tehát az affektusról világos és elkülönített ideát alkotunk, ez az idea magától az affektustól, amennyiben csak

⁶ Curley emendációja Akkerman nyomán: *commotionem, seu affectum* helyett *commotiones, seu affectus*.

az elmére vonatkoztatjuk, pusztán észbelileg különbözik (a 2. rész 21. tétele és ennek megjegyzése szerint); s ezért (a 3. rész 3. tétele szerint) az affektus megszűnik mint szenvedély. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Egy affektus tehát annál inkább hatalmunkban van, s az elme annál kevésbé szenved tőle, minél jobban ismerjük.

4. TÉTEL

Nincs a testnek olyan affekciója, amelyről ne alkothatnánk valamilyen világos és elkülönített fogalmat.

Bizonyítás

Azok a dolgok, amelyek mindenben közősek, csak adekvát módon foghatók föl (a 2. rész 38. tétele szerint), s ezért (a 12. tétel és a 2. segéd-tétel szerint, amely a 2. rész 13. tételének megjegyzése után áll) nincs a testnek olyan affekciója, amelyről ne alkothatnánk valamilyen világos és elkülönített fogalmat. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy nincs olyan affektus, amelyről ne alkothatnánk valamilyen világos és elkülönített fogalmat. Mert az affektus a test affekciójának ideája (az affektus általános definíciója szerint),⁽²⁸³⁾ amelynek tehát (az előző tétel szerint) valamely világos és elkülönített fogalmat kell magában foglalnia.

Megjegyzés

Minthogy semmi sincs, amiből ne következne valamilyen okozat (az 1. rész 36. tétele szerint), s minthogy mindazt, ami egy bennünk levő adekvát ideából következik, világosan és elkülönítetten megértjük (a 2. rész 40. tétele szerint): ebből következik, hogy mindenkinek hatalma van arra, hogy magát és affektusait, ha nem is feltétlenül, de legalább részben, világosan és elkülönítetten megértse, s következésképpen elérje, hogy kevesebbet szenvedjen tőlük. Főleg tehát azon kell fáradoznunk, hogy minden affektust, amennyire lehet, világosan és elkülönítetten megismerjünk, hogy így az elme az affektusból kiindulva olyan dolgok elgondolására determináltsáék, amelyeket világosan és elkülönítetten észlel, s amelyekben tökéletes megnyugvást talál, s ezért maga az affektus különváljék a külső ok gondolatától, s igaz gondolatokhoz kapcsolódjék. Ennek az lesz a következménye, hogy nemcsak a szeretet, gyűlölet stb. semmisül meg (e rész 2. tétele szerint), hanem azok a vágyak, vagyis kívánságok sem nőhetnek minden határon túl, amelyek általában ezekből az affektusokból származnak (a 4. rész 61. tétele szerint). Mert mindenekelőtt azt kell ugyanis megjegyeznünk, hogy egy és ugyanaz a vágy az, amely miatt az embert cselekvőnek, illetve szenvedőnek mondják. Például kimutattuk, hogy az emberi természet úgy van megalkotva, hogy mindenki arra vágyik, hogy a többiek az ő gondolkodásmódja szerint éljenek (lásd a 3. rész 31. tételének megjegyzését); ez a vágy mármint olyan emberben, akit nem az ész vezet, szenvedély, amelynek becsvágya a neve, s amely nem nagyon különbözik a gőgtől; viszont olyan emberben, aki az ész parancsa szerint él, cselekvés, vagyis erény, amelynek kötelességérzet a neve (lásd a 4. rész 37. tételének 1. megjegyzését s ugyanezen tétel 2. bizonyítását). S ilyképpen az összes vágyak, vagyis kívánságok csak annyiban szenvedélyek, amennyiben inadekvát ideákból erednek; de erénynek számítanak, ha adekvát ideák keltik vagy hozzák létre őket. Mert az összes kívánság, amely valaminek a cselekvésére determinál bennünket, származhat mind adekvát, mind inadekvát ideákból (lásd a

4. rész 59. tételét). Nem lehet tehát (hogy visszatérjek oda, ahonnan elindultam) az affektusok ellen különb, a mi hatalmunkban levő (284) ellenszert kigondolni, mint azt, ami igaz ismeretükben áll, mert hiszen az elme kizárólag gondolkodásban s adekvát ideák alkotásában megnyilvánuló hatóképességgel rendelkezik, amint fent (a 3. rész 3. tétele szerint) megmutattuk.

5. TÉTEL

Az affektus oly dolgok iránt, amelyeket egyszerűen elképzelünk, s nem képzelünk sem szükségszerűnek, sem lehetségesnek, sem esetlegesnek, a többi körülmény egyenlősége mellett a legnagyobb valamennyi affektus között.

Bizonyítás

Az affektus oly dolgok iránt, amelyeket szabadnak képzelünk, nagyobb annál, amely szükségszerű dolgokra irányul (a 3. rész 49. tétele szerint), s következésképp még nagyobb annál, amely lehetségesnek vagy véletlennek képelt dologra irányul (a 4. rész 11. tétele szerint). Ámde valamely dolgot szabadnak képzelni nem lehet más, mint egyszerűen elképzelni, amennyiben nem ismerjük az okokat, amelyek a dolgot cselekvésre determinálják (aszerint, amit megmutattunk a 2. rész 35. tételének megjegyzésében). Tehát az olyan dolgok iránti affektus, amelyeket egyszerűen elképzelünk, a többi körülmény egyenlősége mellett nagyobb annál, amely szükségszerű, lehetséges vagy véletlen dolgokra irányul, s következésképp ez a legnagyobb. E. k. b.

6. TÉTEL

Amennyiben az elme valamennyi dolgot mint szükségszerűt ismeri meg értelme révén, annyiban többre képes az affektusok ellenében, vagyis kevésbé szenved tőlük.

Bizonyítás

Az elme értelme révén belátja, hogy valamennyi dolog szükségszerű (az 1. rész 29. tétele szerint), s hogy az okok végtelen kapcsolata determinálja őket létezésre és működésre (az 1. rész 28. tétele szerint). Ezért (az előző tétel szerint) ennyiben eléri, hogy kevésbé szenvedjen a belőlük származó affektusoktól, s hogy (a 3. rész 48. tétele szerint) kevésbé engedjen az irányukban ébredő affektusoknak. E. k. b.

Megjegyzés

(285) Minél nagyobb mértékben terjed ki ez az ismeretünk, hogy tudniillik a dolgok szükségszerűek, oly egyes dolgokra, amelyeket határozottabban és élénkebben képzelünk el, annál többre képes az elme az affektusok ellenében. Igazolja ezt a tapasztalat is. Mert azt látjuk, hogy a szomorúság valami jónak elvesztése miatt megenyhül, mihelyt az, ki e jót elvesztette, meggondolja, hogy azt semmiképpen nem lehetett megmenteni. Így látjuk azt is, hogy senki sem szánakozik a kisgyermeken azért, mert nem tudnak beszélni, járni, érzerveket alkalmazni, s végül mert annyi éven át szinte öntudat nélkül élnek. De ha a legtöbben felnőtten jönnének a világra, s csak egyik-másik születnék gyermekként, akkor minden ember szánakoznék a gyermekeken; mert ebben az esetben a gyermekkort nem valami természetes és szükségszerű dolognak tekintenék, hanem a természet hibájának vagy bűnének. Ilyesfélét még többet is említhetnénk.

7. TÉTEL

Az észből eredő vagy általa keltett affektusoknak, ha tekintettel vagyunk az időre, nagyobb a hatalmuk azoknál az affektusoknál, amelyek oly egyes dolgokra vonatkoznak, amelyeket távollevőként szemlélünk.

Bizonyítás

Valamely dolgot távollevőnek nem annál az affektusnál fogva szemlélünk, amellyel elképzeljük, hanem azért, mert a testet valamely más affektus afficiálja, amely kizárja ama dolog létezését (a 2. rész 17. tétele szerint). Ezért az az affektus, amely a távollevőként szemlélt dologra vonatkozik, nem olyan természetű, hogy fölülmúlna az ember többi cselekvését és hatalmát (lásd ezekről a 4. rész 6. tételét), hanem, ellenkezőleg, olyan természetű, hogy azok az affekciók, amelyek kizárják külső okának létezését, valamiképpen fékezhetik azt az affektust (a 4. rész 9. tétele szerint). Ámde az olyan affektus, amely az észből ered, szükségképpen a dolgok közös tulajdonságaira vonatkozik (lásd az ész meghatározását a 2. rész 40. tételének 2. megjegyzésében), amelyeket mindig jelenvalóként szemlélünk (mert nem lehet semmi, ami kizárja jelenvaló létezésüket), s amelyeket mindig ugyanazon a módon képzelünk (a 2. rész 38. tétele szerint). Ezért az ilyen affektus mindig ugyanaz marad, s következésképpen (e rész 1. axiómája szerint) azoknak az affektusoknak, amelyek vele ellentétesek, s amelyeket külső okaik nem támogatnak, mindinkább hozzá kell alkalmazkodniuk, míg nem végül megszűnik ellentétességük. (286) Ennyiben tehát az észből eredő affektusnak nagyobb hatalma van. E. k. b.

8. TÉTEL

Minél több együttesen ható okból támad valamely affektus, annál nagyobb.

Bizonyítás

Több ok együttesen többre képes, mint a kevesebb (a 3. rész 7. tétele szerint), s ezért (a 4. rész 5. tétele szerint) minél több együttesen ható okból támad valamely affektus, annál erősebb. E. k. b.

Megjegyzés

Ez a tétel e rész 2. axiómája szerint is nyilvánvaló.

9. TÉTEL

Az olyan affektus, amely több különböző okra vonatkozik, amelyeket az elme együtt szemlél magával az affektussal, kevésbé ártalmas, kevésbé szenvedünk tőle, s kevésbé indulunk fel bármely egyes okával szemben, mint valamely más, egyenlően nagy affektus esetében, amelyet csupán egy vagy kevesebb okra kell visszavezetni.

Bizonyítás

Egy affektus csak annyiban rossz vagy ártalmas, amennyiben az elmét megakadályozza a gondolkodásban (a 4. rész 26. és 27. tétele szerint); ezért az az affektus, amely az elmét egyszerre több tárgy szemlélésére determinálja, kevésbé ártalmas, mint valamely más, egyenlően nagy affektus, amely az elmét csupán egy vagy kevesebb tárgy szemléletével úgy lefoglalja, hogy képtelen másra gondolni. Ez volt az első dolog. Azután, minthogy az elme lényege, azaz (a 3. rész 7. tétele szerint) hatóképessége egyedül a gondolkodásban áll (a 2. rész 11. tétele szerint), ezért az elme kevésbé szenved attól az affektustól, amely egyszerre több dolog szemléletére determinálja, mint attól az egyenlően nagy affektustól, amely az elmét csupán egy

vagy kevesebb dolog szemléletével foglalja le. Ez volt a második dolog. Végül ez az affektus (a 3. rész 48. tétele szerint), amennyiben (287) több külső okra vonatkozik, bármely egyes okkal szemben is kisebb. E. k. b.

10. TÉTEL

Ameddig természetünkkel ellentétes affektusok nem nyugtalanítanak bennünket, addig hatalmunk van arra, hogy a test affekcióit az értelemnek megfelelő rend szerint rendezzük el és kapcsoljuk össze.

Bizonyítás

A természetünkkel ellentétes affektusok, azaz (a 4. rész 30. tétele szerint) a rossz affektusok annyiban rosszak, amennyiben az elmét megakadályozzák az értelmi megismerésben (a 4. rész 27. tétele szerint). Ameddig tehát természetünkkel ellentétes affektusok nem nyugtalanítanak bennünket, addig semmi sem akadályozza az elme hatóképességét, amely a dolgok értelmi megismerésére törekszik (a 4. rész 26. tétele szerint), s ezért addig hatalma van világos és elkülönített ideák alakítására s a már megalkotott ideákból más ideák levezetésére (lásd a 2. rész 40. tételének 2. megjegyzését és a 47. tétel megjegyzését); s következésképp (e rész 1. tétele szerint) addig hatalmunk van arra, hogy a test affekcióit az értelemnek megfelelő rend szerint rendezzük el és kapcsoljuk össze. E. k. b.

Megjegyzés

Ezzel a hatalommal a test affekcióinak helyes elrendezésére és összekapcsolására elérhetjük azt, hogy ne egykönnyen afficiáljanak bennünket rossz affektusok. Mert (e rész 7. tétele szerint) nagyobb erő szükséges az értelemnek megfelelő rend szerint elrendezett és

összekapcsolt affektusok megfékezésére, mint a határozatlan és rendetlen affektusokéra. A legjobb tehát, amit tehetünk, amíg nem ismerjük tökéletesen affektusainkat, az, hogy helyes életelvet, vagyis bizonyos életszabályokat gondolunk ki, ezeket emlékezetünkbe vessük, s bizonyos, az életben sűrűn előforduló esetekben folytonosan alkalmazzuk úgy, hogy messzemenően ezek befolyásolják képzeletünket, s mindig szemünk előtt legyenek. Az életszabályok közé soroltuk például (lásd a 4. rész 46. tételét megjegyzésével együtt), hogy a gyűlöletet szeretettel, vagyis nemeslelkűséggel kell legyőzni, nem pedig viszontgyűlölettel megtorolni. De hogy az észnek ez az előírása mindig szemünk előtt legyen, amikor szükségünk van rá, meg kell gondolnunk s gyakran meg kell hánynunk-vetnünk az emberek közönséges sérelmeit s azt, hogy mi úton-módon lehet nemeslelkűséggel a legjobban elhárítani őket, mert így a sérelem képét összekapcsoljuk e szabály képével, úgyhogy (a 2. rész 18. tétel szerint) mindig szemünk előtt lesz, ha bántalom ér bennünket. Ha azután szemünk előtt tartjuk még igaz hasznunk szabályát is, valamint azt a jót, amely a kölcsönös barátságból és a társadalmi közönségből következik, s ezeken kívül még azt is, hogy a helyes életmódból a legfőbb lelki megelégedettség fakad (a 4. rész 52. tétel szerint), s hogy az emberek, mint minden más dolog, természeti szükség-szerűségből cselekszenek, akkor a bántalom vagy harag, amely belőle eredni szokott, képzeletünknek igen kis részét fogja elfoglalni, s könnyen le tudjuk majd győzni. Vagy ha a haragot, amely a legnagyobb bántalmakból szokott eredni, nem győzzük is le ily egykönnyen, mégis, bár nem minden lelki ingadozás nélkül, sokkal rövidebb idő alatt fogjuk legyőzni, mint ha ezekről a dolgokról nem gondolkoztunk volna előre, amint nyilvánvaló e rész 6., 7. és 8. tételéből. Ugyanígy kell gondolkodnunk a lelkierőről, hogy a félelemtől szabaduljunk; tudniillik el kell sorolnunk és gyakran kell elképzelnünk az életben közönségesen előforduló veszedelmeket, s azt, hogy mi módon lehet lélekjelenléttel és eréllyel a legjobban elkerülni és legyőzni őket. De meg kell jegyeznünk, hogy gondo-

lataink és képeink elrendezésénél mindig arra kell figyelnünk (a 4. rész 63. tételének köv. tételé és a 3. rész 59. tételé szerint), ami jó minden dologban, hogy ilyképpen mindenkor az öröm affektusa determináljon bennünket cselekvésre. Például ha valaki azt tapasztalja magán, hogy túlságosan vonzza a dicsőség, az gondolkodjék el arról, hogyan lehet helyesen élni vele, mi célból kell reá törekedni, s milyen úton-módon lehet azt megszerezni; ne pedig a vele való visszaélésről, hiú voltáról és az emberek állhatatlanságáról s más ilyen dolgokról, amelyekről csak a beteges lelkű ember gondolkodik; mert efféle gondolatokkal épp a legbecsvágyóbbak gyötrik magukat legjobban, amikor kétségbeesnek amiatt, hogy nem tudják elérni a tiszteletet, amelyre vágyakoznak, s míg haragjukban dülnek-fúlnak, bölcseknek akarnak látszani. Kétségtelen ezért, hogy azok vágyódnak leginkább dicsőségre, akik a legjobban hangoskodnak a vele való visszaélésről és a világ hiúságáról. S ez nem csupán a becsvágyók sajátja, hanem közös vonása mindazoknak, akiket balsors üldöz, s akik tehetetlen lelkűek. Mert még a szegény ember is, ha kapzsi, szüntelenül a pénz révén való visszaélésekről és a gazdagok bűneiről beszél, amivel csak azt éri el, hogy önmagát gyötri, és mások előtt azt mutatja, hogy nemcsak a saját szegénysége, hanem mások gazdagsága miatt is bosszankodik. Éppígy azok is, akiket kedvesük rosszul fogadott, csak az asszonyok állhatatlanságára, csalfaságára s egyéb unalomig ismételt hibáira gondolnak, ám mindezt nyomban elfelejtik, mihelyt kedvesük újra fogadja őket.⁷ Aki tehát affektusait és vágyait egyedül a szabadság szeretete által igyekszik mérsékelni, az tőle telhetőleg arra törekszik, hogy megismerje az erényeket és okaikat, s hogy lelkét oly öröm töltsse el, amely az erények igaz ismeretéből fakad; de legkevésbé sem arra, hogy az emberek hibáit szemlélje, az embereket becsmérelje, s a szabadság

⁷ Újabb Terentius-reminiscencia, ezúttal az *Eunuchusra* (56. sk. sorok) hívja föl a figyelmet Akkerman (8. o.).

hamis látszatában lelje kedvét. S aki nagy gondot fordít erre (mert nem is nehéz), s begyakorolja, bizonyára képes lesz rövid idő alatt cselekedeteit többnyire az ész parancsa szerint kormányozni.

11. TÉTEL

Minél több dologra vonatkozik valamely kép, annál gyakoribb, vagyis annál többször elevenedik meg, s annál nagyobb mértékben foglalja el az elmét.

Bizonyítás

Mert minél több dologra vonatkozik valamely kép vagy affektus, annál több ok adódik, amely azt fölkeltheti és táplálhatja, s mindezeket az okokat az elme (*a föltevés szerint*) épp az affektus révén együtt szemléli. S ezért az affektus annál gyakoribb, vagyis annál többször elevenedik meg, s (*e rész 8. tétele szerint*) annál nagyobb mértékben foglalja el az elmét. E. k. b.

12. TÉTEL

A dolgok képei könnyebben kapcsolódnak össze oly képekkel, amelyek világosan és elkülönítetten megismert dolgokra vonatkoznak, mint más képekkel.

Bizonyítás

Azok a dolgok, amelyeket világosan és elkülönítetten ismerünk meg, vagy a dolgok közös tulajdonságai, vagy olyanok, amelyeket belőlük vezetünk le (*lásd az ész meghatározását a 2. rész 40. tételének 2. megjegyzésében*), s következésképpen gyakrabban idéződnek fel ben-

nünk (*az előző tétel szerint*). S ezért lehetséges, hogy más dolgokat könnyebben szemlélünk ezekkel, mint másokkal, s következésképpen (*a 2. rész 18. tétele szerint*), hogy könnyebben kapcsolódnak össze ezekkel, mint másokkal. E. k. b. (290)

13. TÉTEL

Minél több más képpel kapcsolódik össze valamely kép, annál gyakrabban éled fel.

Bizonyítás

Mert minél több más képpel kapcsolódik össze valamely kép, annál több ok van (*a 2. rész 18. tétele szerint*), amely azt felkeltheti. E. k. b.

14. TÉTEL

Az elme képes arra, hogy a test valamennyi affekcióját, vagyis a dolgok képeit Isten ideájára vezesse vissza.

Bizonyítás

Nincs olyan testi affekció, amelyről az elme ne alkothatna valamilyen világos és elkülönített fogalmat (*e rész 4. tétele szerint*). S ezért képes arra (*az 1. rész 15. tétele szerint*), hogy valamennyit Isten ideájára vezesse vissza. E. k. b.

15. TÉTEL

Aki önmagát és affektusait értelme révén világosan és elkülönítetten ismeri meg, az szereti Istent, és pedig annál jobban, minél jobban megismeri értelme révén önmagát és affektusait.

Bizonyítás

Aki értelme révén világosan és elkülönítetten megismeri önmagát és affektusait, az örül (a 3. rész 53. tétele szerint), és pedig úgy, hogy örömet Istén ideája kíséri (az előző tétel szerint). S ezért (az affektusok 6. meghatározása szerint) szereti Istent, mégpedig (ugyanazon okból) annál jobban, minél jobban megismeri önmagát és affektusait. E. k. b.

16. TÉTEL

Az elmét teljességgel ennek az Isten iránti szeretetnek kell elfoglalnia.

Bizonyítás

Ez a szeretet ugyanis összekapcsolódik a test összes affekciójával (e rész 14. tétele szerint), amelyek így mind táplálják (e rész 15. tétele szerint), s ezért teljességgel el kell foglalnia az elmét. E. k. b.

17. TÉTEL

Isten minden szenvedélytől mentes, s az örömnél vagy szomorúságnak semminemű affektusa nem afficiálja.

Bizonyítás

Az összes idea, amennyiben Istenre vonatkozik, igaz (a 2. rész 32. tétele szerint), azaz (a 2. rész 4. definíciója szerint) adekvát; s ezért (az affektusok általános definíciója szerint) Isten minden szenvedélytől mentes. Továbbá Isten nem mehet át sem nagyobb, sem kisebb tökéletességre (az 1. rész 20. tételének 2. köv. tétele szerint); s ezért (az affektusok 2. és 3. definíciója szerint) az örömnél vagy szomorúságnak semminemű affektusa nem afficiálja. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Isten a tulajdonképpeni értelemben nem szeret és nem gyűlöl senkit. Mert (az előző tétel szerint) Istent sem az örömnél, sem a szomorúságnak semminemű affektusa nem afficiálja, s következésképpen (az affektusok 6. és 7. definíciója szerint) nem szeret és nem is gyűlöl senkit.

18. TÉTEL

Senki sem képes gyűlölni Istent.

Bizonyítás

Isten ideája, amely bennünk van, adekvát és tökéletes (a 2. rész 46. és 47. tétele szerint). S ezért, amennyiben Istent szemléljük, annyiban cselekszünk (a 3. rész 3. tétele szerint); következésképpen (a 3. rész 59. tétele szerint) nem lehet oly szomorúság, amelyet Isten ideája kísér, azaz (az affektusok 7. definíciója szerint) senki sem gyűlölheti Istent. E. k. b.

Az Isten iránti szeretet nem változhat gyűlöletté.

Megjegyzés

(292) Ámde azt az ellenvetést lehet tenni, hogy midőn Istent minden dolog okaként ismerjük meg értelmünkkel, épp ezáltal a szomorúság okának is tekintjük. De erre azt felelem, hogy amennyiben megismerjük a szomorúság okait, annyiban (*e* rész 3. tétele szerint) megszűnik mint szenvedély, azaz (*a* 3. rész 59. tétele szerint) megszűnik mint szomorúság. Amennyiben tehát értelmünk révén belátjuk, hogy Isten a szomorúság oka, annyiban örvendezünk.

19. TÉTEL

Aki szereti Istent, nem törekedhet arra, hogy Isten őt viszonzzeresse.

Bizonyítás

Ha az ember erre törekednék, ezzel azt kívánná (*e* rész 17. tételének *köv. tétele* szerint), hogy Isten, akit szeret, ne legyen Isten, s következésképpen (*a* 3. rész 19. tétele szerint) azt kívánná, hogy maga elszomorodjék, ami képtelenség (*a* 3. rész 28. tétele szerint). Aki tehát szereti Istent stb. E. k. b.

20. TÉTEL

Ezt az Isten iránti szeretetet nem szennyezheti be sem az irigység, sem a féltékenység affektusa; hanem annál több tápot nyer, minél több embert képzelünk el úgy, hogy a szeretetnek ugyanazzal a kötelékével kapcsolódik Istenhez.

Bizonyítás

Ez az Isten iránti szeretet a legfőbb jó, amelyre az ész parancsa szerint törekedhetünk (*a* 4. rész 28. tétele szerint); közös minden emberben (*a* 4. rész 36. tétele szerint), s kívánjuk, hogy mindnyájan örvendjenek neki (*a* 4. rész 37. tétele szerint). S ezért (*az affektusok* 23. definíciója szerint) nem szennyezheti be sem az irigység affektusa, sem (*e* rész 18. tétele és a féltékenység definíciója szerint, amely *a* 3. rész 35. tételének megjegyzésében található) a féltékenységé; hanem ellenkezőleg (*a* 3. rész 31. tétele szerint), annál több tápot kell nyernie, minél több emberről képzeljük, hogy örvend neki. E. k. b.

Megjegyzés

Ugyanezen a módon kimutathatjuk, hogy nincs olyan affektus, amely ennek a szeretetnek közvetlen ellentéte volna, vagyis amely képes volna megsemmisíteni ezt a szeretetet. Ebből pedig arra következtethetünk, hogy ez az Isten iránti szeretet a legállandóbb (*293*) az összes affektusok között, s amennyiben a testre vonatkozik, csak a testtel együtt semmisülhet meg. Hogy pedig milyen természetű, amennyiben csak az elmére vonatkozik, azt később fogjuk látni. S ezzel össze is foglaltam az affektusok valamennyi ellenszerét, vagyis mindazt, amit az elme, magában tekintve, az affektusok ellen tenni képes. Kitűnik ebből, hogy az elme hatalma az affektusok felett a következőkben áll:

1. magában az affektusok megismerésében (*lásd e rész 4. tételének megjegyzését*);

2. abban, hogy elkülöníti az affektusokat a zavarosan elképzelt külső ok gondolatától (*lásd e rész 2. tételét ugyancsak a 4. tétel megjegyzésével*);

3. az időben, amelynek tekintetében azok az affekciók, amelyek az értelem által megismert dolgokra vonatkoznak, fölülműlják azokat, amelyek zavarosan vagy csonkán fölfogott dolgokra vonatkoznak (*lásd e rész 7. tételét*);

4. az okok sokaságában, amelyek táplálják a dolgok közös tulajdonságaira vagy Istenre vonatkozó affekciókat (lásd e rész 9. és 11. tételét);

5. végül abban a rendben, amelynek megfelelően képes az elme a maga affektusait elrendezni és egymással összekapcsolni (lásd e rész 10. tételének megjegyzését s ezenkívül a 12., 13. és 14. tételét).⁸

De hogy jobban megértsük az elmének ezt az affektusok fölötti hatalmát, mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy akkor nevezük nagyinak az affektusokat, ha egy ember affektusát összehasonlítjuk egy másiknak affektusával, s azt látjuk, hogy ugyanaz az affektus az egyiket jobban nyugtalanítja, mint a másikat; vagy ha egyazon ember affektusait hasonlítjuk össze egymással, s megtudjuk, hogy az egyik affektus erősebben afficiálja, vagyis mozgatja őt, mint a másik. Mert (a 4. rész 5. tétele szerint) minden affektus erejét a külső ok hatóképessége határozza meg, összehasonlítva a miénkkel. Ámde az elme hatóképességét egyedül az ismeret határozza meg, tehetetlenségét pedig, vagyis szenvedélyét egyedül az ismerettől való megfosztottság, tehát az, aminél fogva az ideákat inadekvátoknak mondjuk. Ebből következik, hogy az az elme szenved a legtöbbet, amelynek legnagyobb részét inadekvát ideák alkotják úgy, hogy inkább arról ismerhető fel, amit elszenved, mint arról, amit cselekszik; ezzel szemben az az elme cselekszik a legtöbbet, amelynek legnagyobb részét adekvát ideák alkotják úgy, hogy ha ugyanannyi inadekvát ideát tartalmaz is, mint amaz, mégis inkább az adekvát ideákról lehet felismerni, amelyeket az emberi erénynek tulajdonítunk, mintsem az inadekvátokról, amelyek az emberi tehetetlenségről tanúskodnak. Azután meg kell jegyeznünk, hogy a lélek betegsései és bajai leginkább a túlságosan nagy szeretetből fakadnak oly dolgok iránt, amelyek sok változásnak vannak alávetve, és sohasem

⁸ A felsorolás voltaképp nem teljes, hiányzik ugyanis a 6. tételre, a dolgok szükség szerű voltának fölismerésére való utalás.

lehetnek a miénk. Mert senki sem nyugtalankodik vagy aggódik oly dolog miatt, amelyet nem szeret, és sérelmek, gyanúsítások, ellenségeskedések stb. is csak oly dolgok iránti szeretetből származnak, amelyek valójában senki birtokában nem lehetnek. Könnyen megértjük ebből, mire képes az affektusok ellen a világos és elkülönített megismerés, s főleg a megismerés ama harmadik neme (lásd erről a 2. rész 47. tételének megjegyzését), amelynek alapja maga Isten megismerése. Ha ugyanis az affektusokat, amennyiben szenvedélyek, nem szünteti is meg teljesen (lásd e rész 3. tételét és a 4. tétel megjegyzését), azt legalább eléri, hogy az elme igen kicsiny részét alkossák (lásd e rész 14. tételét). Azután szeretetet fakaszt a változhatatlan és örök dolog iránt (lásd e rész 15. tételét), amelynek valóban birtokosai vagyunk (lásd a 2. rész 45. tételét). S ezért ezt a szeretetet nem szennyezheti be semminemű olyan hiba, amely a közönséges szeretet sajátja, hanem mind nagyobb és nagyobb lehet (e rész 15. tétele szerint), elfoglalhatja az elme legnagyobb részét (e rész 16. tétele szerint), s képes azt nagymértékben afficiálni. Ezzel befejeztem mindazt, ami ezt a jelenvaló életet illeti. Mert amit e megjegyzés elején mondtam, hogy e kevés tételben összefoglaltam az affektusok összes ellenszerét, azt könnyen beláthatja mindenki, aki figyelembe veszi az e megjegyzésben elmondottakat, egyszersmind az elmének és affektusainak definícióját, s végül a 3. rész 1. és 3. tételét. Most pedig itt az ideje, hogy áttérjek arra, ami az elme tartamát illeti, a testre való vonatkozás nélkül.

21. TÉTEL

Az elme csak addig képes elképzelni valamit vagy emlékezni az elmúlt dolgokra, amíg a test fennáll.

Bizonyítás

(295) Az elme csak addig fejezi ki testének valóságos létezését, s a test affekcióit is csak addig fogja föl valóságosként, amíg a test fennáll (*a 2. rész 8. tételének köv. tétele szerint*); s következésképpen (*a 2. rész 26. tétele szerint*) csak addig fog föl egy testet valósággal létezőként, amíg a saját teste fennáll. Ennélfogva csak addig képes elképzelni valamit (*lásd a képzelet meghatározását a 2. rész 17. tételének megjegyzésében*) vagy emlékezni az elmúlt dolgokra, amíg a test fennáll (*lásd az emlékezet meghatározását a 2. rész 18. tételének megjegyzésében*). E. k. b.

22. TÉTEL

Istenben mindazonáltal szükségképpen van olyan idea, amely ennek vagy annak az emberi testnek lényegét az örökkévalóság szemszögéből fejezi ki.

Bizonyítás

Isten nemcsak bármely emberi test létezésének oka, hanem lényegének is (*az 1. rész 25. tétele szerint*). Ezt a lényegét ennél fogva szükségképp magából Isten lényegéből kell felfognunk (*az 1. rész 4. axiómája szerint*), éspedig bizonyos örök szükségszerűséggel (*az 1. rész 16. tétele szerint*); ennek a fogalomnak pedig szükségképpen meg kell lennie Istenben (*a 2. rész 3. tétele szerint*). E. k. b.

23. TÉTEL

Az emberi elme nem semmisülhet meg teljesen a testtel, hanem megmarad belőle valami, ami örökkévaló.

Bizonyítás

Istenben szükségképp van olyan fogalom vagy idea, amely az emberi test lényegét fejezi ki (*az előző tétel szerint*), s ezért szükségképp olyasvalami, ami az emberi elme lényegéhez tartozik (*a 2. rész 13. tétele szerint*). De az emberi elmének csak annyiban tulajdonítunk az idő által meghatározható tartamot, amennyiben a test valóságos létezését fejezi ki, amelyet tartam által magyarázunk és az idő által határozhatunk meg; azaz (*a 2. rész 8. tételének köv. tétele szerint*) csak addig tulajdonítunk tartamot az elmének, amíg a test fennáll. Mint-hogy mindamellett az, amit bizonyos örök szükségszerűséggel magából Isten lényegéből fogunk fel, mégis valami (*az előző tétel szerint*), ezért ez a valami, ami az elme lényegéhez tartozik, szükségképp örökkévaló lesz. E. k. b.

Megjegyzés

Ez az idea, amely a test lényegét az örökkévalóság szemszögéből fejezi ki, amint mondtuk, a gondolkodásnak bizonyos modusza, amely az elme lényegéhez tartozik, s szükségképpen örökkévaló. Mégsem lehetséges arra emlékeznünk, hogy a test előtt léteztünk, mert hiszen ennek semmi nyoma nem lehet a testben, az örökkévalóság nem határozható meg az idő által, és semminemű vonatkozásban nem lehet az idővel. Mindamellett érzékeljük és tapasztaljuk, hogy örökkévalók vagyunk. Mert az elme nem kevésbé érzékeli azokat a dolgokat, amelyeket értelmével fölfog, mint azokat, amelyeket emlékezetében őriz. Az elme szeme ugyanis, amellyel a dolgokat látja és megfigyeli, maguk a bizonyítások. Ha tehát nem emlékszünk is arra, hogy a test előtt léteztünk, mégis érzékeljük, hogy elménk, amennyiben a test lényegét az örökkévalóság szemszögéből foglalja magában, örökkévaló, s hogy e létezése nem határozható meg az idő által, vagyis nem magyarázható a tartam által. Tehát csak annyiban mondjuk, hogy elménknek tartama van,

s hogy létezése bizonyos idő által határozható meg, amennyiben a test valóságos létezését foglalja magában; s csak ennyiben van meg az a képessége, hogy a dolgok létezését az idő által határozza meg, és a dolgokat a tartam felől fogja fel.

24. TÉTEL

Minél jobban megismerjük értelmünkkel az egyes dolgokat, annál jobban ismerjük meg értelmünkkel Istent.⁹

Bizonyítás

Ez nyilvánvaló az 1. rész 25. tételének köv. tételéből.

25. TÉTEL

Az elme legfőbb törekvése és legfőbb erénye a dolgoknak az ismeret harmadik neme szerinti értelmi megismerése.

⁹ Gebhardt itt zárójelben beilleszti a szövegben a NS variációját: *eo magis Deum intelligimus helyén hoe wy ook God meer verstaan, of meer verstant van God hebben*. A kiegészítést a következőképp adja vissza, miközben úgy véli, hogy hozzásegíti az olvasót a tétel jobb megértéséhez: *eo magis Dei intellectum habemus*. Akkerman azonban megjegyzi, hogy *verstand hebben van* egyszerűen annyit jelent, mint „tudni, megérteni valamit”, s joggal jegyzi meg azt is, hogy Spinoza a *participare* igét használná az isteni értelemben való részesedés kifejezésére.

Bizonyítás

Az ismeret harmadik neme Isten bizonyos attribútumainak adekvát ideájától a dolgok lényegének adekvát ismeretéhez halad (*lásd ez ismeret meghatározását a 2. rész 40. tételének 2. megjegyzésében*); s minél jobban megismerjük ily módon a dolgokat, annál jobban megismerjük (*az előző tétel szerint*) Istent; s ezért (*a 4. rész 28. tétele szerint*) az elme legfőbb erénye, azaz (*a 4. rész 8. definíciója szerint*) az elme hatóképessége, vagyis természete, vagyis (*a 3. rész 7. tétele szerint*) legfőbb törekvése a dolgoknak az ismeret harmadik neme szerinti értelmi megismerése. E. k. b.

26. TÉTEL

{297}

Minél alkalmasabb az elme a dolgoknak az ismeret harmadik neme szerinti értelmi megismerésére, annál inkább kívánja a dolgokat az értelmi ismeret e neme szerint megismerni.

Bizonyítás

Ez nyilvánvaló. Mert amennyiben az elmét alkalmasnak fogjuk fel a dolgoknak az ismeret e harmadik neme szerinti értelmi megismerésére, annyiban determinálnak is fogjuk fel a dolgoknak az ismeret e neme szerinti értelmi megismerésére; következésképpen (*az affektusok 1. definíciója szerint*) minél alkalmasabb rá az elme, annál jobban kívánja. E. k. b.

27. TÉTEL

Az ismeret e harmadik neméből ered az elme legfőbb megelégedettsége, amely csak lehetséges.

Bizonyítás

Az elme legfőbb erénye Isten megismerése (a 4. rész 28. tétele szerint), vagyis a dolgoknak az ismeret harmadik neme szerinti értelmi megismerése (e rész 25. tétele szerint); ez az erény pedig annál nagyobb, minél jobban ismeri meg az elme a dolgokat az ismeret e neme szerint (e rész 24. tétele szerint). Aki tehát az ismeret e neme szerint ismeri meg a dolgokat, az a legfőbb emberi tökéletességre megy át, következésképpen (az affektusok 2. definíciója szerint) a legfőbb örömet érzi, éspedig úgy (a 2. rész 43. tétele szerint), hogy ezt önmagának és erényének ideája kíséri; s ezért (az affektusok 25. definíciója szerint) az ismeret e neméből ered a legfőbb megelégedettség, amely csak lehetséges. E. k. b.

28. TÉTEL

Az a törekvés, vagyis kívánság, hogy az ismeret harmadik neme szerint ismerjük meg a dolgokat, nem eredhet az ismeret első neméből, de igenis a másodikból.

Bizonyítás

(298) Ez a tétel önmagában nyilvánvaló. Mert mindazt, amit világosan és elkülönítetten ismerünk meg értelmünk révén, vagy önmagából ismerjük meg, vagy abból, amit önmagából fogunk fel. Azaz világos és elkülönített ideáink, vagyis azok, amelyeket az ismeret harmadik nemére vezetünk vissza (lásd a 2. rész 40. tételének 2. megjegyzését), nem következhetnek csonka és zavaros ideákból, amelyeket (ugyan-ezen megjegyzés szerint) az ismeret első nemére vezetünk vissza, hanem adekvát ideákból, vagyis (ugyan-ezen megjegyzés szerint) az ismeret második és harmadik neméből. S ezért (az affektusok 1.

definíciója szerint) az a kívánság, hogy az ismeret harmadik neme szerint ismerjük meg a dolgokat, nem eredhet az ismeret első neméből, de igenis a másodikból. E. k. b.

29. TÉTEL

Mindazt, amit az elme az örökkévalóság szemszögéből ismer meg értelme révén, nem abból ismeri meg, hogy a testnek jelenlegi valóságos létezését fogja fel, hanem abból, hogy a test lényegét az örökkévalóság szemszögéből gondolja el.

Bizonyítás

Amennyiben az elme testének jelenlegi létezését fogja fel, annyiban tartamot fog fel, amely az idő által határozható meg, s csak ennyiben van meg a képessége arra, hogy a dolgokat az időre vonatkozással fogja fel (e rész 21. tétele és a 2. rész 26. tétele szerint). Ámde az örökkévalóság nem magyarázható a tartam révén (az 1. rész 8. definíciója és ennek magyarázata szerint). Ennyiben tehát az elmének nincs meg a képessége a dolgoknak az örökkévalóság szemszögéből való felfogására; ez a képessége azért van meg, mert az ész természetéhez tartozik, hogy a dolgokat az örökkévalóság szemszögéből fogja fel (a 2. rész 44. tételének köv. tétele szerint), s mert ugyancsak az elme természetéhez tartozik, hogy a test lényegét az örökkévalóság szemszögéből gondolja (e rész 23. tétele szerint), s mert e kettőn kívül más nem tartozik az elme lényegéhez (a 2. rész 13. tétele szerint). Ennélfogva ez a képesség a dolgoknak az örökkévalóság szemszögéből való felfogására csak annyiban tartozik az elméhez, amennyiben a test lényegét az örökkévalóság szemszögéből fogja fel. E. k. b.

Megjegyzés

(299) A dolgokat két módon fogjuk fel valóságosaknak: vagy amennyiben úgy gondoljuk el őket, hogy bizonyos időre vagy helyre való vonatkozásban léteznek, vagy amennyiben úgy, hogy benne foglaltatnak Istenben, s az isteni természet szükségszerűségéből következnek. Azokat a dolgokat mármost, amelyeket ezen a második módon fogunk föl igazaknak, vagyis valóságosaknak, az örökkévalóság szemszögéből gondoljuk el, ideáik pedig Isten örök és végtelen lényegét foglalják magukban. Megmutattuk ezt a 2. rész 45. tételében; lásd ennek megjegyzését is.

30. TÉTEL

Amennyiben elménk az örökkévalóság szemszögéből ismeri meg önmagát és a testet, annyiban szükségképp rendelkezik Isten ismeretével, s tudja, hogy ő maga Istenben van, és Isten által fogható fel.

Bizonyítás

Az örökkévalóság maga Isten lényege, amennyiben szükségszerű létezését foglal magában (az 1. rész 8. definíciója szerint). A dolgokat az örökkévalóság szemszögéből fölfogni tehát annyi, mint úgy fogni föl őket, amennyiben Isten lényege által valóságos létezőkként gondoljuk el őket, vagyis amennyiben Isten lényege által létezését foglalnak magukban. S ezért amennyiben elménk az örökkévalóság szemszögéből fogja fel önmagát és a testet, szükségképp megvan benne Isten ismerete, s tudja stb. E. k. b.

31. TÉTEL

Az ismeret harmadik neme az elmétől mint formális okától függ, amennyiben maga az elme örökkévaló.

Bizonyítás

Az elme csak annyiban fog föl valamit az örökkévalóság szemszögéből, amennyiben testének lényegét az örökkévalóság szemszögéből fogja fel (e rész 29. tétele szerint), azaz (e rész 21. és 23. tétele szerint) amennyiben örök; s ezért (az előző tétel szerint) amennyiben örök, megvan benne Isten ismerete. Ez az ismeret mármost szükségképpen adekvát (a 2. rész 46. tétele szerint); ennél fogva az elme, amennyiben örök, alkalmas mindannak megismerésére, ami Istennek ez adott ismeretéből következhetik (a 2. rész 40. tétele szerint), azaz alkalmas a dolgoknak az ismeret harmadik neme szerinti megismerésére (lásd ennek meghatározását a 2. rész 40. tételének megjegyzésében). Ennek a megismerésnek pedig az elme (a 3. rész 1. definíciója szerint), amennyiben örök, adekvát, vagyis formális oka. E. k. b.

Megjegyzés

(300) Minél tovább jutott tehát valaki az ismeret e nemében, annál inkább van önmagának és Istennek tudatában, azaz annál tökéletesebb és boldogabb. Világosabban kitűnik ez majd a következőkből. De itt meg kell jegyeznünk: noha most bizonyosak vagyunk abban, hogy az elme örök, amennyiben a dolgokat az örökkévalóság szemszögéből fogja föl, mégis, hogy könnyebben kifejtsük és jobban megértessük, amit meg akarunk mutatni, az elmét, mint eddig is tettük, úgy tekintjük majd, mintha csak most kezdődnék létezése, s mintha csak most kezdené az örökkévalóság szemszögéből fölfogni a dolgokat. Ezt a tévedés minden veszélye nélkül megtehetjük, ha csak óvatosan járunk el, s csak teljesen világos premisszákból vonunk le következtetéseket.

32. TÉTEL

Amit az ismeret harmadik neme szerint ismerünk meg, abban gyönyörködünk, mégpedig Isten ideájának mint oknak kíséretében.

Bizonyítás

Az ismeret e neméből ered az elme lehető legnagyobb megelégedettsége (*e rész 27. tétele szerint*), azaz (*az affektusok 25. definíciója szerint*) legfőbb öröme, mégpedig önmaga ideájának kíséretében, s következésképpen (*e rész 30. tétele szerint*) egyszersmind Isten ideájának mint oknak kíséretében. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Az ismeret harmadik neméből ered szükségképpen az Isten iránti értelmi szeretet. Mert az ismeret e neméből (*az előző tétel szerint*) öröm fakad Isten ideájának mint oknak kíséretében, azaz (*az affektusok 6. definíciója szerint*) az Isten iránti szeretet, nem amennyiben jelenvalónak képzeljük őt (*e rész 29. tétele szerint*), hanem amennyiben megértjük, hogy Isten örökkévaló. S ez az, amit Isten iránti értelmi szeretetnek nevezek.

33. TÉTEL

Az Isten iránti értelmi szeretet, amely az ismeret harmadik neméből ered, örök.

Bizonyítás

{301}

Mert az ismeret harmadik neme (*e rész 31. tétele és az 1. rész 3. axiómája szerint*) örök; ennél fogva (*az 1. résznek ugyanazon axiómája szerint*) a szeretet is, amely belőle ered, szükségképpen örök. E. k. b.

Megjegyzés

Ámbár ennek az Isten iránti szeretetnek nem volt kezdete (*az előző tétel szerint*), mégis megvan benne a szeretetnek valamennyi tökéletessége, mintha csak keletkezett volna, mint ahogy az előző tétel köv. tételében fikcióként állítottuk. A különbség itt csak az, hogy azok a tökéletességek, amelyekről azt a fikciót állítottuk, hogy az elme most jut hozzájuk, öröktől fogva megvoltak benne, mégpedig Isten ideájának mint örök oknak kíséretében. Mert ha az öröm a nagyobb tökéletességre való átmenetben áll, a boldogságnak bizonyára abban kell állnia, hogy az elme magának a tökéletességnek birtokában van.

34. TÉTEL

Az elme csak addig van alávetve azoknak az affektusoknak, amelyek a szenvedélyekhez tartoznak, amíg a test fennáll.

Bizonyítás

A képzeleti kép oly idea, amellyel az elme valamely dolgot mint jelenvalót szemlél (*lásd meghatározását a 2. rész 17. tételének megjegyzésében*); e kép azonban mégis inkább a test jelenlegi állapotát jelzi, mint a külső dolgok természetét (*a 2. rész 16. tételének 2. köv. tétele szerint*). Az affektus tehát (*az affektusok általános definíciója szerint*) képzeleti kép, amennyiben a test jelenlegi állapotát jelzi; ennél fogva

(*e* rész 21. tétele szerint) az elme csak addig van alávetve azoknak az affektusoknak, amelyek a szenvedélyekhez tartoznak, amíg a test fennáll. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy semminemű szeretet nem örök, csak az értelmi szeretet.

Megjegyzés

{302} Ha az emberek általános véleményét nézzük, azt látjuk, hogy tudásban vannak ugyan elméjük örökkévalóságának, de ezt összezavarják az időtartammal, s a képzeletnek vagy emlékezetnek tulajdonítják; erről pedig azt hiszik, hogy fennmarad a halál után.

35. TÉTEL

Isten önmagát végtelen értelmi szeretettel szereti.

Bizonyítás

Isten feltétlenül végtelen (*az 1. rész 6. definíciója szerint*), azaz (*a 2. rész 6. definíciója szerint*) Isten természete végtelen tökéletességnek örvend, mégpedig (*a 2. rész 3. tétele szerint*) önmaga ideájának kíséretében, azaz (*az 1. rész 11. tétele és 1. definíciója szerint*) saját oka ideájának kíséretében, s épp ez az, amit értelmi szeretetnek mondtunk *e* rész 32. tételének köv. tételében.

36. TÉTEL

Az elmének Isten iránti értelmi szeretete maga Isten szeretete, amellyel Isten önmagát szereti, nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az emberi elmének az örökkévalóság szemszögéből tekintett lényege révén fejthető ki; azaz az elmének Isten iránti értelmi szeretete része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti.

Bizonyítás

Az elmének ezt a szeretetét az elme cselekvéseihez kell számítani (*e* rész 32. tételének köv. tétele s a 3. rész 3. tétele szerint); ennél fogva oly cselekvés, amellyel az elme önmagát szemléli, Isten ideájának mint oknak kíséretében (*e* rész 32. tétele és köv. tétele szerint), azaz (*az 1. rész 25. tételének köv. tétele és a 2. rész 11. tételének köv. tétele szerint*) oly cselekvés, amellyel Isten, amennyiben az emberi elme révén magyarázható, önmagát szemléli önmaga ideájának kíséretében, s ezért (*az előző tétel szerint*) az elmének ez a szeretete része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy Isten, amennyiben önmagát szereti, az embereket szereti, s következésképpen, hogy Istennek az emberek iránti szeretete és az elme Isten iránti értelmi szeretete egy és ugyanaz.

Megjegyzés

Ebből világosan megértjük, miben áll üdvösségünk, vagyis boldogságunk, vagyis szabadságunk: tudniillik az Isten iránti állandó és örök szeretetben, vagyis Istennek az emberek iránti szeretetében.

{303}

S ezt a szeretetet, vagyis boldogságot a Szentírás könyveiben¹⁰ dicsőségnek nevezik, s méltán. Mert akár Istenre vonatkoztatjuk ezt a szeretetet, akár az elmére, joggal nevezhetjük az elme megelégedettségének, amely valójában nem különbözik a dicsőségtől (az affektusok 25. és 30. definíciója szerint). Mert amennyiben Istenre vonatkoztatjuk, ez a szeretet (e rész 35. tétele szerint) öröm, ha még szabad ezt a szót használnunk, önmaga ideájának kíséretében, s ugyanígy áll a dolog, amennyiben az elmére vonatkoztatjuk (e rész 27. tétele szerint). Azután mivel elménk lényege egyedül a megismerésben van, aminek elve és alapzata Isten (az 1. rész 15. tétele és a 2. rész 47. tételének megjegyzése szerint), ebből érthető lesz számunkra, hogyan és mely tekintetben következik elménk mind lényeg, mind létezés szerint az isteni természetből, s függ állandóan Istentől. Említésre méltónak tartottam ezt, hogy ezen a példán mutassam meg, mily sokra képes az az egyedi dolgokra vonatkozó ismeret, amelyet intuitívnak vagy az ismeret harmadik nemének neveztem (lásd a 2. rész 40. tételének 2. megjegyzését), s mennyivel többre képes amaz egyetemes ismeretnél, amelyet az ismeret második nemének mondtam. Mert ámbár az első részben általánosságban kifejtettem, hogy minden dolog (s következésképp az emberi elme is) lényege és létezése szerint Istentől függ, ez a bizonyítás, jóllehet szabályos és a legcsekélyebb kétség sem fér hozzá, mégsem olyképpen hat elménkre, mint ha ugyanazt bármely egyes dolog lényegéből következtetjük, amelyről azt mondjuk, hogy Istentől függ.

37. TÉTEL

A természetben nincsen semmi, ami ellentétes ezzel az értelmi szeretettel, vagyis ami ezt megszüntethetné.

¹⁰ A számba jöhető helyeket illetően lásd Wolfson II. 311–317. o.

Bizonyítás

Ez az értelmi szeretet szükségképpen következik az elme természetéből, amennyiben ezt mint örök igazságot Isten természetén át tekintjük (e rész 33. és 29. tétele szerint). Ha tehát volna valami, ami ellentétes volna ezzel a szeretettel, az ellenkeznék az igazzal; s következésképp az, ami megszüntethetné ezt a szeretetet, megtehetné, hogy az igaz hamis volna; ez pedig (amint magától értetődik) képtelenség. A természetben tehát nincs semmi stb. E. k. b. (304)

Megjegyzés

A negyedik rész axiómája az egyes dolgokat illeti, amennyiben bizonyos időre és helyre való vonatkozásban tekintjük őket. Ebben, azt hiszem, senki sem kételkedik.

38. TÉTEL

Minél több dolgot ismer meg az elme az ismeret második és harmadik neme szerint, annál kevésbé szenved oly affektusoktól, amelyek rosszak, és annál kevésbé fél a haláltól.

Bizonyítás

Az elme lényege a megismerésben áll (a 2. rész 11. tétele szerint); minél több dolgot ismer meg tehát az elme az ismeret második és harmadik neme szerint, annál nagyobb része marad fenn (e rész 23. és 29. tétele szerint), s következésképp (az előző tétel szerint) annál nagyobb része marad érintetlen azoktól az affektusoktól, amelyek ellentétesek természetünkkel, azaz (a 4. rész 30. tétele szerint) amelyek rosszak. Minél több dolgot ismer tehát meg az elme az ismeret

második és harmadik neme szerint, annál nagyobb része marad sértetlen, következésképpen annál kevésbé szenved azoktól az affektusoktól stb. E. k. b.

Megjegyzés

Ebből megértjük, amit a 4. rész 39. tételének megjegyzésében érintettem, s megígértem, hogy ebben a részben kifejtem: tudniillik azt, hogy a halál annál kevésbé ártalmas, minél nagyobb az elme tiszta és elkülönített megismerése, s következésképpen minél jobban szereti az elme Istent. Azután, mivel (*e rész 27. tétele szerint*) az ismeret harmadik neméből a lehető legnagyobb megelégedettség fakad, ebből az következik, hogy az emberi elme oly természetű lehet, hogy annak a részének, amely, mint kimutattuk, elpusztul a testtel (*lásd e rész 21. tételét*), nincs semmi jelentősége ahhoz a részhez képest, amely fennmarad. De erről később bővebben.

39. TÉTEL

Akinek teste igen sokfélere alkalmas, annak elméje a legnagyobb részében örök.

{305}

Bizonyítás

Akinek teste igen sokféle cselekvésre alkalmas, azt a legkevésbé nyugtalanítják (*a 4. rész 38. tétele szerint*) rossz affektusok, azaz (*a 4. rész 30. tétele szerint*) oly affektusok, amelyek ellentétesek természetünkkel; s ezért (*e rész 10. tétele szerint*) hatalmában áll, hogy a test affekcióit az értelemnek megfelelő rend szerint rendezze el és kapcsolja össze, s következésképpen az is (*e rész 14. tétele szerint*), hogy a test összes affekcióit Isten ideájára vezesse vissza; ennek következtében pedig (*e rész 15. tétele szerint*) oly szeretet támad majd

benne Isten iránt, amelynek (*e rész 16. tétele szerint*) az elme legnagyobb részét kell elfoglalnia és alkotnia, s ezért (*e rész 33. tétele szerint*) elméje a legnagyobb részében örök. E. k. b.

Megjegyzés

Mivel az emberi testek igen sokfélere alkalmasak, kétségtelenül olyan természetűek lehetnek, hogy az elmék, amelyekhez tartoznak, nagyon jól ismerik önmagukat és Istent, s legnagyobb vagy fő részük örökkévaló, úgyhogy ezért alig félnek a haláltól. Hogy ezt világosabban megértsük, megfelelő figyelmet kell itt fordítanunk arra, hogy állandó változásban élünk, s hogy aszerint, amint jobbra vagy rosszabbra változunk, azt mondják rólunk, hogy szerencsések vagy szerencsétlenek vagyunk. Mert aki gyermek- vagy ifjúkorában meghal, azt szerencsétlennek mondják, s viszont szerencseszámba megy, ha életünk egész pályáját egészséges testben egészséges elmével futhattuk át. S valóban, akinek teste, mint a gyermeké vagy ifjúé, igen kevésre alkalmas és igen nagy mértékben külső okoktól függ, annak elméje, önmagában tekintve, szinte semmit sem tud önmagáról, Istenről és a dolgokról; s viszont, akinek teste igen sokfélere alkalmas, annak elméje, magában tekintve, sokat tud önmagáról, Istenről és a dolgokról. Ebben az életben tehát mindekelőtt arra törekszünk, hogy a gyermeki test, amennyire természetéből bírja, s neki javára válik, olyanná változzék, amely igen sokfélere alkalmas, s oly elméhez tartozzék, amely igen sokat tud önmagáról, Istenről és a dolgokról; mégpedig úgy, hogy mindannak, ami emlékezetéhez vagy képzeletéhez tartozik, alig legyen jelentősége értelméhez képest – amint már megmondtam az előző tétel megjegyzésében.

40. TÉTEL

Minél nagyobb valamely dolog tökéletessége, annál inkább cselekszik, s annál kevésbé szenved; s viszont minél inkább cselekszik valamely dolog, annál tökéletesebb.

Bizonyítás

Minél tökéletesebb valamely dolog, annál több a realitása (a 2. rész 6. definíciója szerint), és következésképpen (a 3. rész 3. tétele és ennek megjegyzése szerint) annál inkább cselekszik, s annál kevésbé szenved. Ez a bizonyítás megfordított rendben ugyanezen a módon folyik, s belőle az következik, hogy viszont valamely dolog annál tökéletesebb, minél inkább cselekszik. E. k. b.

KÖVETKEZTETETT TÉTEL

Ebből következik, hogy az elme fennmaradó része, bármekkora is, tökéletesebb a többinél. Mert az elme örök része (e rész 23. és 29. tétele szerint) az értelem, s egyedül miatta mondják rólunk, hogy cselekszünk (a 3. rész 3. tétele szerint); az a része pedig, amelyről kimutattuk, hogy elpusztul, a képzelet (e rész 21. tétele szerint), s egyedül miatta mondják rólunk, hogy szenvedünk (a 3. rész 3. tétele és az affektusok általános definíciója szerint); ezért (az előző tétel szerint) amaz, bármekkora is, tökéletesebb emennél.

Megjegyzés

Ez az, amit el akartam mondani az elméről, amennyiben a test létezésére való vonatkozás nélkül tekintjük. Ebből, valamint az 1. rész 21. tételéből és más tételekből kitűnik, hogy elménk, amennyiben megismer, a gondolkodásnak örök modusza, amelyet a gondol-

kodásnak valamely más örök modusza determinál, s ezt újra más, és így a végtelenig; úgyhogy valamennyi modusz együttvéve Isten örök és végtelen értelmét alkotja.

41. TÉTEL

Ha nem tudnánk is, hogy elménk örök, mégis a legfontosabbnak tartanánk a kötelességérzetet és a vallást, s általában mindazt, amiről a negyedik részben megmutattuk, hogy a lelkierőhöz, illetve a nemeslelkűséghez tartozik.

Bizonyítás

Az erénynek, vagyis a helyes életelvnek első és egyetlen alapja (a 4. rész 22. tételének köv. tétele és 24. tétele szerint): a magunk hasznának keresése. Annak meghatározásakor azonban, hogy mit ír elő hasznos dologként az ész, nem voltunk tekintettel az elme örökkévalóságára, hiszen ezzel csak ebben az ötödik részben ismerkedtünk meg. Ámbár tehát akkor nem tudtuk még, hogy az elme örök, mégis azt tartottuk a legfontosabbnak, amiről kimutattuk, hogy a lelkierőhöz, illetve a nemeslelkűséghez tartozik; ezért, még ha most sem tudnánk azt, mégis az ész előírásait tartanánk a legfontosabbaknak. {307}

Megjegyzés

A tömeg általános meggyőződése, úgy látszik, más. Mert a legtöbbben, mint látjuk, azt hiszik, hogy annyiban szabadok, amennyiben vágyaikat követhetik, s hogy annyiban engednek jogukból, amennyiben az isteni törvény parancsa szerint kénytelenek élni. A kötelességérzetet tehát és a vallást, s általában mindazt, ami az erélyhez tartozik, tehernek hiszik, s azt remélik, hogy levetik a halál után, s elnyerik szolgáláguknak, tudniillik a kötelességérzetnek és a vallás-

nak jutalmát. S nem csupán ez a remény, hanem főleg az a félelem is, hogy a halál után szörnyű büntetések várnak rájuk, indítja őket arra, hogy amennyire gyengeségük és tehetetlen lelkük engedi, az isteni törvény előírása szerint éljenek. S ha ez a remény és félelem nem lakoznék az emberekben, ha ellenkezőleg, azt hinnék, hogy az elme elpusztul a testtel, s a kötelességérzet terhe alatt összeroskadt szerencsétlenekre nem vár további élet, akkor visszatérnének eredeti gondolkodásmódjukhoz, s mindent vágyaik szerint akarnának berendezni, s inkább a vak véletlennek, mint önmaguknak akarnának engedelmeskedni. Ez szerintem éppoly képtelenség, mint ha valaki azért, mert nem hiszi, hogy testét jó táplálékkal örökké fenntarthatja, inkább méreggel és ölő anyagokkal akarná etetni; vagy mivel azt látja, hogy az elme nem örök, vagyis halhatatlan, inkább okatlan akar lenni, és ész nélkül akar élni. Ez azonban olyan képtelenség, hogy szinte szóra sem érdemes.

42. TÉTEL

A boldogság nem az erény jutalma, hanem maga az erény; s nem azért örvendünk neki, mert vágyainkat megfékezzük, hanem megfordítva, mivel örvendünk neki, azért tudjuk megfékezni vágyainkat.

Bizonyítás

A boldogság az Isten iránti szeretetben áll (*e rész 36. tétele és megjegyzése szerint*), ez a szeretet pedig az ismeret harmadik neméből ered (*e rész 32. tételének köv. tétele szerint*); s ezért ezt a szeretetet (*a 3. rész 59. és 3. tétele szerint*) az elmére mint cselekvőre kell vonatkoztatnunk; s ennél fogva (*a 4. rész 8. definíciója szerint*) ez a szeretet maga az erény. Ez volt az első. Azután, minél jobban örvend az elme ennek az isteni szeretetnek, vagyis boldogságnak, annál többet

ismer meg értelme által (*e rész 32. tétele szerint*), azaz (*e rész 3. tételének köv. tétele szerint*) annál többre képes az affektusok ellenében, és (*e rész 38. tétele szerint*) annál kevésbé szenved rossz affektusoktól; az elmének tehát abból fakadóan, hogy örvend ennek az isteni szeretetnek, vagyis boldogságnak, hatalma van a vágyak megfékezésére. S mivel az ember képessége az affektusok megfékezésére egyedül az értelemben van, senki sem azért örvend a boldogságnak, mert megfékezte affektusait, hanem ellenkezőleg, a vágyak megfékezésére való hatalom magából a boldogságból ered. E. k. b.

Megjegyzés

Ezzel befejeztem mindazt, amit az elmének az affektusokon való hatalmáról és az elme szabadságáról meg akartam mutatni. Látható ebből, mily sokra képes a bölcs, mennyivel erősebb a tudatlannál, akit egyedül a vágya hajt cselekvésre. Mert a tudatlan, azonkívül, hogy külső okok úzik-hajtják sokféleképpen, és sohasem jut el igaz lelki megelégedettséghez, emellett úgy él, mint aki szinte semmit sem tud önmagáról, Istenről s a dolgokról, s mihelyt megszűnik szenvedni, megszűnik egyúttal létezni is. A bölcs ellenben, amennyiben mint ilyent tekintjük, alig indul fel lelkében, hanem bizonyos örök szükségszerűség szerint tudva önmagáról, Istenről és a dolgokról, sohasem szűnik meg létezni, hanem mindig igaz lelki megelégedettség birtokában van. Ha mármost az ide vezető út, amint megmutattam, nagyon nehéznek látszik is, mégis megtalálható. S bizonyára nehéznek kell lennie, hogy oly ritkán akadnak rá. Mert hogyan volna különben lehetséges, ha szemünk előtt volna az üdvösség, s elérhető volna fáradtság nélkül, hogy csaknem mindenki elhanyagolja? De minden, ami kiváló, éppoly nehéz, mint amilyen ritka.

Vége

Utószó

KARTEZIANIZMUS AZ ETIKÁBAN



1. Szintézis versus analízis

Spinoza a legkövetkezetesebb megvalósítója annak a tipikusan újkori módszertani ideálnak, mely egyként jellemezte a XVII. századi filozófia két fő áramának alapító atyját, Descartes-ot és Hobbesot. Közvetve vagy – mint Hobbes esetében – közvetlenül Galilei hatására a „geometriai módszer” mindkettejük számára döntő jelentőségű volt, noha természetesen nem egészen ugyanazt értették e kifejezésen, s nem egészen ugyanúgy gondolkodtak a módszer filozófiai alkalmazhatóságáról. Spinoza szempontjából Descartes módszerről szóló fejtegetéseinek van kitüntetett jelentősége, hiszen egyetlen, még életében saját neve alatt megjelent műve részben kifejezett állásfoglalás abban a kérdésben, hogy mit értsünk geometriai módszeren, s hogy az milyen szerepet játszhat a filozófiában. Ezt a kérdést Marin Mersenne tette föl Descartes-nak, aki teljes határozottsággal fogalmazta meg válaszát.¹ A tulajdonképpeni geometriai módszer, melyet Descartes e válaszban szintézisnek nevez, azt a „bizonyítási elvet” jelenti, amely Euklidész *Elemek* című művében a kifejtést irányítja: definíciókkal indul, axiómákkal, posztulátumokkal folytatódik, a „mondanivaló” fő pontjait pedig tételekbe foglalja, melyeket bizonyítások követnek. A bizonyítás azt jelenti, hogy a bizonyítani kívánt tétel állítását a műben korábban már

¹ Magyarul lásd Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest, Atlantisz, 1994, 120–134. o.

bizonyított vagy bizonyítás nélkül elfogadott állításokra vezetjük vissza. Az így megalkotott mű önhordó egészet alkot, amelynek minden tételét igazként *kell* elfogadnunk, ha két előfeltétel teljesül: a kiinduló előfeltevések közt nem lehet ellentmondás, a levezetésnek pedig a formális szabályoknak megfelelően kell végbemennie. Descartes azon a véleményen van, hogy a geometria esetében teljesülnek ezek a feltételek, amelyekhez az ő gondolatmenetében még egy harmadik is csatlakozik: a geometria azért fejthető ki egyáltalán ezen a módon, mert az a térélmény, amely mindennapi tájékozódásunk alapja, megegyezik az – euklidészi – geometria terével, s így azok a definíciók, axiómák és posztulátumok, amelyek ez utóbbit írják körül, nem ösztönzik ellentmondásra a mindennapi olvasót. A metafizikával azonban teljesen más a helyzet. Mindennapi gondolkodásunkat, persze, épp annyira meghatározza egyfajta metafizikai alapintuíció – Isten létéről vagy nemlétéről, a lehetséges létmódokról, a megismerés szerkezetéről alkotott vélekedések szöveve –, mint amennyire elválaszthatatlan tőle a meghatározott térélmény. Ám ez az alapintuíció egyrészt *prima facie* önmagában nem ellentmondásmentes – az isteni mindenhatóság és a legfőbb jószág ellentmond a rossz valóságának, a *veracitas* pedig a tévedés lehetőségének (de ha tagadjuk Isten létezését, a tévedésnek még inkább ki vagyunk szolgáltatva, állítja Descartes) –, másrészt a metafizikában éppenséggel ennek a metafizikai alapintuíciónak az elemei alkotják a vizsgálódás tárgyát, és semmi sem kezeskedik érte, hogy a végeredmény meg fog egyezni mindennapi intuíciónkkal. Már csak azért sem, mert a vizsgálódás célja épp az ellentmondások kiküszöbölése mindennapi metafizikánkból. Azaz a vizsgálódás egyedül lehetséges módszere az lesz, amely mindennapi metafizikánkból indul ki, föltárja s a végletekig fokozza a benne rejlő ellentmondasságot, hogy ezáltal rákényszerítse nézetei fölülvizsgálatára a megszokott gondolkodásmódját csak igen vonakodva kétségbe vonó olvasót. Ez azonban mind kiindulópontját, mind az alkalmazott technikát illetően alapvetően eltér az euklidészi modelltől: a kiin-

dulópontot a mindennapi – elégtelennek látott – vélekedések alkotják, az érvelés pedig alapvetően személyes jellegű narráció, s nem egyes elszigetelt tételek személytelen bizonyítása – vagyis az, amit Descartes e helyütt *analízisnek* nevez az euklidészi modell *szintézisével* szemben.

Spinoza ezt az állásfoglalást helyezi hatályon kívül akkor, amikor már a *descartes-i filozófia alapelveinek kifejtésekor* is a szintetikus módszert választja. Ennek a döntésnek az alapja egy eddig ki nem mondott descartes-i előfeltevés tagadása. Azért kell ugyanis kezdetben a mindennapi metafizikai intuíciónak alkalmazkodni, mert elvileg lehetségesnek kell lennie, hogy bárki, aki veleszületett „józan esztét” megfelelően használja, eljusson a megtisztított metafizikai belátásokhoz. S noha ez *elvileg* minden bizonnyal Spinoza szerint is lehetséges kell legyen, *ténylegesen* azonban azt látja, hogy az önálló gondolkodást mindenek fölé helyező karteizianizmus új autoritáson nyugvó tekintélytiszteletté merevedett. Ez pedig azt bizonyítja, hogy nem olyan utat kell kínálni az új filozófiához, amely mindenki számára könnyen járható, hanem inkább kevesek számára, nagy erőfeszítések nyomán járhatót, ám olyat, amely ennek fejében bizonyosan elvezet a célhoz. „De minden, ami kiváló, éppoly nehéz, mint amilyen ritka” – hangzik az *Etika* utolsó mondata. A filozófia kifejtésének helyes módszere tehát a szintézis – az *Etika* módszere mindenesetre ezt sugallja. Ezért volt indokolatlan az OP kiadónak hiányérzete, akik az első rész elejéről előszót hiányoltak. A *Teológiai-politikai tanulmány* szerepének kérdése a spinozai életművön belül persze fölveti azt a kérdést, hogy vajon a Blyenberghel folytatott levelezés nem változtatta-e meg – legalább részben – Spinoza meggyőződését, s hogy vajon a *Teológiai-politikai tanulmány* nem tekinthető-e egyfajta pótanalízisnek.²

² Így is lehet olvasni Leo Strauss következő állítását: „A [*Teológiai-politikai*] tanulmány tehát nem is annyira a filozófusokhoz, mint inkább a potenciális filozófusokhoz szól,

2. Hatóképesség (*potentia*)

A spinozai filozófia alapfogalma kétségkívül az egyetlen, feltétlenül végtelen, Istennel azonosított szubsztancia. E szubsztancia lényege azonban nem más, mint végtelen hatóképessége (*potentia*), amelynek révén mind ő maga, mind pedig a többi, tőle függő létező van. Ennek a Descartes-nál marginális fogalomnak a rendszer alapjává tétele hozza létre azt a sajátos gondolati teret, amelyről minden elmondható, csak az nem, hogy önállótlan másolata a descartes-i koncepciónak. A sajátosság két fő ponton ragadható meg: Isten és a természet viszonyában és, ebből fakadóan, az egész spinozai univerzum dinamikus alapjellegetében. Isten és a természet viszonyának megjelölésére Spinoza három fő kifejezésmódot alkalmaz: az azonosságot („Isten, vagyis a természet”), a kifejezést, illetve kifejeződést (*expressio*) és a részesedést.³ Az első csak akkor értjük helyesen, ha nem értünk bele többet, mint amennyit a másik kettő megenged, az utolsóról a következő alfejezetben lesz szó, így most elsősorban a „kifejezés-kifejeződés” értelmét szeretném röviden fölvezetni.

Az *expressio* két síkon ragadható meg: az attribútumok *kifejezik* a szubsztancia lényegét (Et 1D6), az egyes dolgok pedig – „bizonyos és meghatározott módon” – *kifejezik* az attribútumokat (Et 1T25Kt). Ezen a ponton ismét érdemes azt megvizsgálni, mely descartes-i teorema átalakításával jutunk el e sajátos spinozai fogalomhoz.

azaz olyan férfiakkal, akiket – legalábbis fölkesztyűzésük korai szakaszában – mélyen áthatnak a tömeg előítéletei: amit Spinoza a potenciális filozófusok, azaz a [Teológiai-politikai] tanulmány címetű legfőbb előítéleteként tart, az csupán egyik sajátos formája a vulgáris gondolkodás alapvető előítéleteként.” *Az üldöztetés és az írás művésze*. Budapest, Atlantisz, 1994, 219. o.

³ „Az a hatóképesség, amely által az egyes dolgok s következésképpen az ember is fenntartja a maga létét, maga Istennek, vagyis a természetnek a hatóképessége [...] Az ember hatóképessége tehát, amennyiben valóságos lényege által magyarázzuk, része Isten, vagyis a természet végtelen hatóképességének, azaz [...] lényegének.” Et 4T4B.

Descartes-nál a szubsztancia *mint* szubsztancia közvetlenül semmilyen hatást nem gyakorol ránk, ezért megismerni csak fő attribútumán keresztül lehetséges, ami vagy a gondolkodás, vagy a kiterjedés lehet, de nem mindkettő. Descartes-nál azonban ez a szubsztancia-fogalom igen közel áll ahhoz a mindennapi intuíciónkhoz, amely számtalan önálló létezőt tud maga körül, melyek mind különböző tulajdonságok hordozói. Descartes megfogalmazásainak többsége mind a gondolkodásban, mind a kiterjedésben szubsztanciák sokaságáról tud, s amiként egyfelől a gondolkodó szubsztancia tulajdonságairól bensőséges tudásunk van, úgy másfelől azokat – de csak azokat – a tulajdonságokat, amelyek geometriai módon szemlélhetők – kiterjedés, alak, nagyság stb. –, „világosan és elkülönítetten” a testi szubsztanciákhoz tartozóként ismerjük föl. Ugyancsak közel marad a kor metafizikai alapintuícijához az a tézis, mely Istent végtelen szubsztanciaként a véges szubsztanciák teremtetőjének és fenntartójának tekinti, s nemcsak lényegük és létük fenntartása értelmében, hanem abban az értelemben is, hogy az a – konstans – erő, amely a magukban véve tehetetlen testeket mozgásba hozza, szintén Istentől származik. Ezt a hierarchikus (Isten – véges gondolkodó dolog – a gondolkodás akcidensei – véges kiterjedt dolog – a kiterjedés akcidensei), merev elhatárolásokon nyugvó (Isten – természet, Isten – kiterjedés, gondolkodás – kiterjedés) univerzumot Spinoza az *expressio* révén határtalanlanná és önmozgóvá változtatja, egyszersmind pedig legalább annyira eltávolítja a mindennapi intuíciónktól, mint, mondjuk, az anyagi szubsztancia létét tagadó Berkeley. Az *expressio* nem a transzcendencia értelmében elválasztott létezőket kapcsol egybe, mint a *creatio*ként fölfogott teremtetés, hanem mindkétfajta *expressióban ugyanannak* a létezőnek két vagy több *aspektusáról* van szó. A *naturans* és a *naturata* ugyanannak az egyetlen *naturának* létrehozó, illetve létrejövő aspektusa, s mivel a kiterjedés attribútuma ugyanannak a szubsztanciának kifejeződése, mint a gondolkodásé, ezért bármely véges egyedi kiterjedt dolog is ugyanannak a dolognak a kifejeződése, mint a neki megfelelő gon-

dolgozások, az idea. Sem Isten és a természet között nincs határ – hiszen Isten a természet „immanens oka” –, sem test és idea között, de még a testek és az ideák ok-okozati kapcsolata között sincs, mert „az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata”.⁴ Az elme nem egy másik dolog, mint a test – hiszen az elme a test ideája, a test pedig az elme ideátuma –, de az asztal sem más dolog, mint az asztal ideája: a természetben minden dolog „lelkes”, noha persze „különböző fokban”.⁵ A mozgást előidéző hatóképesség sem kívülről kerül be az univerzumba, hanem az a törekvés, amellyel minden egyes dolog létében megmaradni törekszik, része Isten végtelen hatóképességének: „Isten hatóképessége tehát, amelynél fogva ő maga és minden dolog van és cselekszik, maga Isten lényege.”⁶ Az univerzumban tulajdonképpen értelemben vett tehetetlenség („impotentia”, azaz a hatóképesség hiánya) egyáltalán nincsen. Semmi sincs, amiből ne következne valamilyen okozat. S ha most egy metafizikai pillantást vetünk a világegyetem egészére, akkor azt látjuk, hogy az átfogó, metafizikai értelemben vett semmi egyáltalán nem fenyegeti a véges dolgoknak azt az univerzumát, amely *ugyanazzal* a szükségszerűséggel következik a szubsztancia végtelen hatóképességéből, mint e szubsztancia léte. A *creatio continua* descartes-i koncepciója úgyszólván *naturatio continua*-vá alakult át: még segédkonstrukcióként sincs helye a minden pillanatban végbemenő, az újratelemetést logikailag „megelőző” megsemmisülésnek. Ebből pedig már közvetlenül levezethető egy fontos morálfilozófiai tézis: ha egyszer a létezés nem egy teremtető Isten személyes akarati döntésének következménye – amelyet elvileg minden pillanatban vissza is vonhat –, hanem szükségszerű következés, akkor a világgal a maga egészében ez újfajta viszonyban

⁴ Et 2T7.

⁵ Et 2T13M.

⁶ Et 1T34B, a saját kiemelésem.

álló „Isten” semmi olyat nem „követelhet” az embertől, ami nem vezethető le azokból a természeti törvényekből, amelyeknek megfelelően „egyazon bizonyos és meghatározott módon cselekszik minden individuum”.⁷ A célokság tézise, mely szerint a teremtető Istennek az emberrel kapcsolatos különös célja természeti események magyarázataként lenne alkalmazható, az adekvát megismerést lehetetlenné tevő fő előítéletként lepleződik le.⁸

A hatóképesség fogalmának előtérbe kerülése mint határtalanítás és mobilizálás egyszersmind egy gyökeresen új természetfogalom bevezetése is az európai gondolkodásba. Folytonos működés, amely kiterjed mindarra, ami van, meghatározott irány, előre meghatározott cél nélküli mozgás. Döntő jelentőségű, hogy Hegel csak úgy tudott kapcsolódni az egységes szubsztancia spinozai gondolatához, hogy egy tőle eredendően idegen elemet, a szubjektum természetét kapcsolta hozzá. Ez azonban messze nem szükségszerű kiegészítés, és ami Hegel szemzőgéből nézve hiány volt, az az újabb Spinoza-recepció számára kifejezetten előnyös lehet.

3. Törekvés (*conatus*)

Az eddigiekből világosan kirajzolódnak egy olyan hatóképesség körvonalai, amely nem a megvalósulatlan lehetőségek értelmében vett képesség, pusztán potencialitás, hanem olyan tevékeny erő, amely megvalósulásának semmiféle korlátját nem ismeri: „rajta kívül nincs más lét”.⁹ Ám a határok föloldása a természet egysége-

⁷ *Teológiai-politikai tanulmány*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978 (a továbbiakban Tpt), IV. fej. 69. o.

⁸ Et 1F.

⁹ Tém 187. o.: „Ez a létező ugyanis [ti. a természet eredete] egyetlen, végtelen, azaz a lét összessége, s rajta kívül nincs más lét.”

sítése által azt semmiképp sem vonja maga után, hogy minden egyes létező egyformán rendelkezik az egész természet hatóképességével. Szubsztancia csak egy van, minden véges, egyedi dolog csupán e szubsztancia „affekciója”, modulusza, kifejeződése, amennyiben csak azáltal létezhet, hogy *részesül* a kimeríthetetlen hatóképességben. Ez a hatóképesség-rész azonban döntő jelentőségű az egyes individuumok szempontjából: nem más, mint minden egyes véges modulusz *törekvése* (*conatus*) saját léte fenntartására, azaz minden egyes véges modulusz *lényege*.¹⁰ Ahogyan a szubsztanciális hatóképesség folyton okozatokban nyilvánul meg – azaz fenntartja a természetet –, úgy a modális törekvés is folyton létrehoz okozatokat – saját létének „állapotait” (*constitutio*) –, amelyekben más véges moduluszok ráhatásának megfelelően igyekszik olyan helyzetekbe jutni, amelyekben növekszik „cselekvőképessége” (*potentia agendi*), illetve igyekszik elkerülni azokat, amelyekben csökken. Ez az alapja a spinozai affektuselméletnek, amely világosan beletagozódik az *Etika* egész összefüggérendszerébe azáltal, hogy kiindulópontja a mindent átható hatóképesség jelenléte. Ez a hatóképesség azáltal módosul törekvéssé, hogy szembekerül a rajta kívüli véges létezők sajátos törekvésével, s így bármelyikük mindenkorai állapotát a lényeg és a ráhatás *együtt határozza meg* (*constituere*). A „ráhatás”, az affekció azáltal alakul át affektussá, hogy vagy növeli, vagy csökkenti a test és az elme cselekvőképességét, azaz örömet vagy szomorúságot ébreszt benne. Az így fölfogott örömben és szomorúságban ráadásul egyedülálló módon jutunk lényegi törekvésünk tudatára: sikere vagy kudarca révén. Az ezen a módon tudatossá váló törekvés alkotja az affektuselméletnek az öröm és szomorúság melletti harmadik alapaffektusát, a kívánságot.¹¹ A spinozai affektuselmélet ugyanis annyiban is komolyan veszi a harmadik részhez írott előszó

¹⁰ Lásd különösen Et 3T6 skk.

¹¹ Vö. Et 3T9.

módszertani programját, hogy az affektusokat három elsődlegesből, a kívánságból, az örömből és a szomorúságból származtatja. Így például a szeretet, illetve a gyűlölet levezetett affektusa az örömből és a szomorúságnak annyiban, hogy a cselekvőképesség növekedéséhez, illetve csökkenéséhez hozzájárul az azt előidéző ok ismerete, „ideája” is.¹² S mivel végül az is világossá válik, hogy az affektusoknak annyi fajtája van, ahány bennünket afficiáló tárgy,¹³ a spinozai affektuselmélet közvetítési kísérletnek tekinthető az elsődleges affektusok általánossága s a partikuláris individuumot partikuláris tárgyak felől érő hatások egyedisége között. Ez persze a rendszernek ezen a pontján elsősorban nem azért nem kecssegetet különösebb sikerrel, mert oly sok különféle affektus van, hanem azért nem, mert az egyedi létezés adekvát megragadására nem a levezetéseket végző ész, hanem egyedül az „intuitív tudomány” bázisát alkotó értelem képes,¹⁴ amely egyediség és általánosság kettősségét a legfőbb jónak Isten értelmi szeretetében való megtestesülésében haladja meg.¹⁵

Mint már említettük, az öröm a cselekvőképesség növekedése, a szomorúság annak csökkenése. A cselekvés fogalmában azonban jellegzetes kettősség figyelhető meg. Egyrészt ugyanis van egy definícióval bevezetett cselekvésfogalom: „Akkor mondom, hogy cselekszünk, ha bennünk vagy rajtunk kívül történik valami, aminek adekvát oka vagyunk, azaz [...] ha természetünkben következik

¹² Itt ugyan nem az a szándékunk, hogy rámutassunk a spinozai elmélet kritikus pontjaira, ám annyit azért meg kell említeni, hogy ha az affektuselméletet az általa érthetővé tett társadalmassodás felől nézzük – vagyis a 4. rész 37. tételéhez írott megjegyzések felől –, akkor azt látjuk, hogy a szeretet és a gyűlölet csaknem ugyanolyan kitüntetett szerepet kap, mint az öröm és szomorúság.

¹³ Vö. 3T56.

¹⁴ A megismerési módok spinozai elméletének tömör összegzését lásd az Et 2T40M2-ben.

¹⁵ Ez lesz a fő témája az 5. rész 20. tételét követő fejtegetéseknek.

bennünk vagy rajtunk kívül valami, ami pusztán az ő révén világosan és elkülönítetten megérthető.”¹⁶ Aligha kétséges, hogy a mindennapi életben szinte sosem „cselekszünk” ezen a módon, hiszen oly sokféleképp kell alkalmazkodnunk a cselekvésünk módját befolyásoló külső körülményekhez. Ám az is kétségtelen, hogy a mindennapi életben alkalmazunk egy olyan cselekvésfogalmat is, amely csak azt követeli meg, hogy amit teszünk, az valamilyen megfogható vonatkozásban legyen velünk, például belőlünk induljon ki, és sikere bennünk keltsen örömet, kudarca pedig szomorúságot. Spinoza a harmadik részben legtöbbször ebben az értelemben alkalmazza a „cselekvés” kifejezést, kivételt elsősorban az utolsó tételek képeznek, ahol bevezeti a cselekvésnek minősülő affektusok fogalmát. Nyilvánvalóvá ez akkor válik, amikor kiderül, cselekvőképességünk növekedése az öröm affektusában nagyrészt külső okok következtében jön létre, tehát szenvedélynek (*passio*), nem pedig cselekvésnek (*actio*) minősül a szó szigorú értelmében. Vagyis cselekvőképességünk növekedése általában nem adekvát okságunk előtérbe kerülését jelenti. Erről elsősorban akkor kezd el beszélni Spinoza, amikor – a 4. rész 26. tételétől kezdődően – hangsúlyosabban jelenik meg az elme sajátos, az egész emberétől némiképp eltérő „hasznának”, javának kérdése. Ettől kezdve válik egyre nyilvánvalóbbá, hogy a tulajdonképpeni értelemben vett cselekvés alapvetően mentális fogalom, és az elme adekvát ideákkal való rendelkezését, illetve ezek megszerzését jelenti. Ezt a fajta cselekvést visszavetíteni a testbe igen problematikus kísérlet.¹⁷

¹⁶ Et 3D2.

¹⁷ Lásd például Et 5T39 & B: „Akinek teste igen sokféle alkalmas, annak elméje a legnagyobb részében örök.”

4. Erény (*virtus*)

A cselekvés fogalmában rejlő ezen kettősség a *virtus* fogalmának megkettőződését hozza magával. A 4. rész 8. definíciója adja meg az „erény” meghatározását. „Erényen és hatóképességen ugyanazt értem, vagyis (a 3. rész 7. tétele szerint) az erény, amennyiben az emberre vonatkozik, maga az ember lényege, vagyis természete, amennyiben hatalma van olyan dolgokat előidézni, amelyek pusztán az ő természetének törvényeiből beláthatók.” Ez a meghatározás alapvető értelemben ambivalensnek mondható. Az persze minden ambivalencia előtt nyilvánvaló, hogy egy *Etika* című műben szerepelnie kell az erény fogalmának. Az azonban nem kevésbé nyilvánvaló, hogy az itt definiált erényfogalom eredendően nem morális természetű. Annyira nem az, hogy legelőször azt látjuk, hogy a legszélesebb értelmű hatóképesség-fogalommal kapcsolódik össze. Hatóképessége pedig minden természeti dolognak van, beleértve az egész természetet is. A továbbiakban két „amennyiben” (*quatenus*) kuszálja össze a képet. Az első az emberre szűkíti le a vizsgálódás horizontját: „az erény, amennyiben az emberre vonatkozik, maga az ember lényege, vagyis természete”. Van tehát olyan erény, amely nem az emberre vonatkozik, s ez minden egyes individuumnak azt a lényegét, vagyis természetét érinti, amellyel létében megmaradni törekszik. Ugyanezen az alapon törekszik az ember is saját létében megmaradni, „annyiban is, amennyiben ideái világosak és elkülönítettek, és annyiban is, amennyiben ideái zavarosak”.¹⁸ Vagyis az erény definíciója kezdetben a kétfajta cselekvésfogalom elkülönülése előtt van. A második „amennyiben” azonban tovább szűkíti a horizontot, legalábbis intenciója, ha nem is a kifejezett megfogalmazás szerint: „amennyiben hatalma van olyan dolgokat előidézni, amelyek pusztán az ő természetének törvényei-

¹⁸ Et 3T9.

ből beláthatók”. Itt a természet fogalma is kettéágazik. Az imént még nem állt vonatkozásban azzal, hogy adekvát vagy inadekvát ideáink vannak, azaz hogy cselekszünk vagy szenvedünk. Itt azonban a „pusztán az ő természete” kifejezés hangsúlya nyilvánvalóvá teszi, hogy az adekvát okságra, az adekvát ideákkal rendelkezés értelmében vett sajátosan emberi, sőt mentális természetre történik utalás, mint Et 4T61B-ben, ahol a következőket olvassuk: „az a kívánság, amely az észből ered, azaz [...] amely annyiban támad bennünk, amennyiben cselekszünk, maga az ember lényege, vagyis természete, amennyiben determinálnak gondoljuk annak megcselekvésére, ami egyedül az ember lényege által fölfogható adekvát módon [...]” Vagyis az emberi természetet tekinthetjük egy tágabb és egy szűkebb összefüggésben is: először az egész természet részeként, s ekkor az emberi természethez tartozónak tekintjük azokat a – tágan értett – cselekvéseket, amelyek a képzelet (*imaginatio*) inadekvát ideákat, s ebből fakadóan szenvedélyeket előidéző megismerési módjából fakadnak. Másodszor egy különös emberi perspektívából, amelyben – expliciten sehol ki nem mondva – megjelenik az ember hagyományos meghatározása: *animal rationale*, eszes élőlény. Azt a kérdést, hogy ez a kettősség mennyire tartható fenn a harmadik rész előszavában megfogalmazott követelmény mellett, hogy az embert a természetben nem szabad mint „államot az államban” tekinteni, ebben a tanulmányban nem kell megválaszolnunk. Azt azonban világossá kell tennünk, hogy az *Etikában* kifejtett voltaképpen etika megköveteli ezt a perspektívaváltást. Ez a váltás jut kifejeződésre a „jó” fogalmának kettősségében is. „Jón értem itt az öröm minden nemét s mindazt, ami örömhöz vezet, s főképp azt, ami egy kívánságot teljesít, akármilyen is az. [...] nem azért kívánunk valamit, mert jónak ítéljük, hanem megfordítva, azt nevezzük jónak, amit kívánunk...” A 3. rész 39. tételéhez írott megjegyzés most idézett részlete egyrészt nem tesz különbséget adekvát vagy inadekvát ideákon alapuló kívánság közt, ám másrészt a jó és a rossz fogalmát kizárólag az emberi vágyak síkján definiálja. Az

egész természet elé állított morális normáról nem tud, még abban az értelemben sem, hogy az emberi természet beteljesülne valamilyen „legfőbb jó” elérésével, vagy épp visszavonhatatlanul megromlana – vagy épp megromlott volna – valamilyen eredendő rossz következtében. Az értelem megjavításáról szóló tanulmány bevezetőjében hasonló megfontolásokat találunk azon a ponton, ahol a leginkább várhatánk valami mást, hiszen ott Spinoza az „igazi jó” s a „legfőbb jó” meghatározását ígéri. Ehelyett egy előzetes megjegyzésben arra figyelmeztet, hogy „csak viszonylagos értelemben beszélünk jóról és rosszról”, s ennek alapját abban látja, hogy tudjuk, „minden, ami történik, örök rend és meghatározott természeti törvények szerint történik”. S noha ez így van, folytatódik a gondolatmenet, az ember – mintegy „meghatározott természeti törvényeknek” engedelmeskedve – mégiscsak fölállít magának egyfajta normát, „elgondol valamilyen emberi természetet, amely sokkal erősebb az övéénél [...] Mindazt pedig, ami eszköze lehet célhozérésének, igazi jónak nevezzük. A legfőbb jó pedig az, ha az ember [...] lehetőleg más individuumokkal együtt részese ennek a természetnek.”¹⁹ Maga a normaállítás tehát egyáltalán nem inkább sajátja a filozófusnak, mint azoknak, akik a mindennapi élet szokásos értéktételezéseit követik, azokat, amelyekből a filozófus meg akar szabadulni. Az élvhajász éppúgy megalkotja a *maga* „erősebb emberi természetét”, mint a gazdagságra vagy a dicsőségre törekvő, s ezek az értéktételezések egyaránt bizonyos természeti törvények hatására történnek. De mi tünteti ki akkor a filozófus értéktételezését? Semmi, ha kitüntetésen olyasmit értünk, ami megrendíthetetlenül szilárd, ami ellenállhatatlanul érvényesül valamilyen isteni vagy természeti szükségszerűség révén. Az, ami a filozófus alapértékét – „annak az egységnek megismerés[ét], amely összekapcsolja

¹⁹ Tém, id. kiad. 168. o.

az elmét az egész természettel²⁰ – kitünteteti, igen törekeny. Talán használhatjuk a hobbesi megfogalmazást: *in foro interno* mindig érvényes, ám *in foro externo* érvényesülését semmi sem garantálja. Ez a kitüntetettség abból fakad, hogy a filozófus legfőbb java közössé válhatik, sőt annak az embernek számára, aki eljutott e legfőbb jóhoz, belsőleg nyilvánvaló, hogy valami eltéphetetlen kapocs fűzi ezáltal a többi emberhez – *mint* a természetet megismerő, *mint* igazságkereső létezőkhöz. Ebből fakad a spinozai morálfilozófiának a hobbesitól – legalábbis első pillantásra – gyökeresen eltérő alapjellege: „ember az embernek istene”, s az ész egyik legfőbb „parancsa” (*dictamen rationis*) az *Etika* negyedik részében is az, ami már benne foglaltatott a *Tanulmány az értelem megvalósításáról* imént idézett állásfoglalásában: „Az ember számára tehát semmi sem hasznosabb az embernél. Az emberek, mondom, nem kívánhatnak becsesebbet létük fenntartására, mint azt, hogy mindnyájan úgy megegyezzenek minden dologra nézve, hogy valamennyiük elméje és teste szinte egy elmét és egy testet alkosson, [...] s mindnyájan együttesen keressék mindnyájuk közös hasznát. [...] [A]zok az emberek, [...] akik az ész vezetése mellett keresik a maguk hasznát, nem vágyódnak semmi olyasmire, amit nem kívánnának a többi ember számára, s ezért igazságosak, hűségesek és becsületesek.”²¹ Az egyén és a többi ember jóléte közti belső kapcsolat alapján nyilvánvaló, hogy az etikának ki kell egészülnie a társadalomfilozófiával. A két politikafilozófiai mű, a *Teológiai-politikai tanulmány* és a *Politikai tanulmány* ezt a szükségszerű kiegészítést adja meg, amely a filozófia karteziánus, a mindenkiben benne lévő ítélőképességre alapozó megújításának *logikájában* feltétlenül benne van, még ha Descartes filozófiájának *betűjével* ellentétes is. E kiegészítés vizsgálata azonban semmiképp sem tartozik mostani feladatunkhoz. An-

²⁰ Uo.

²¹ Et 4T18M.

nál inkább hozzátartozik viszont annak a tézisnek további alátámasztása, hogy a mindenki számára való közösség csakugyan kitüntető jegye a filozófusi legfőbb jónak. „Azoknak, akik az erény útján járnak, legfőbb java közös mindenkivel, s mindnyájan egyformán örülhetnek neki.”²² Ember és ember közti ezen mélyen megalapozott kapcsolat posztulálása a háttere annak a megütközést keltő állításnak, mely szerint „[a] részvét olyan emberben, aki az ész vezetése szerint él, magában véve rossz és haszon nélkül való.” Mert „[a]ki helyesen fölismerte, hogy minden [...] a természet örök törvényei és szabályai szerint történik, az [...] részvéttel sem lesz senki iránt, hanem amennyire emberi erénytől telik, arra törekszik majd, hogy jól cselekedjék, amint mondani szokták, s örvendezzen.”²³

5. Boldogság (*beatitudo*)

A legfőbb jó korrelátuma a boldogság, amennyiben annak az embernek az állapotát értjük rajta, aki elérte a legfőbb jót. Eddigi fejtegetéseink ahhoz az eredményhez vezettek, hogy a spinozai filozófia abszolút kiindulópontja a természet közvetlenül tapasztalható, bizonyos állandóságot mutató felszíne mögött ható dinamikus erő, amely e bizonyos mértékben folytonosan állandósuló felszínen kívül nem létezik. Ez a végtelen hatóképeség szükségszerűen létezéshez juttatja az egész természetet, s mivel a természet minden egyes eleme a maga sajátos módján kifejezi e hatóképeséget, ezért minden egyes elem, véges modusz, szükségképp folytonosan hatást gyakorol a többi véges moduszra. Ám azt, hogy pontosan mely

²² Et 4T36.

²³ Et 4T50M. A spinozai állásponthoz kapcsolódó nehézségeket, mint már utaltam rá, itt nem szándékom tárgyalni. A filozófusi legfőbb jó és a létező emberek viszonyából fakadó nehézségekre rávilágít e megjegyzés záró mondata: „Mert akit sem az ész, sem a részvét nem indít arra, hogy segítségére legyen másnak, azt méltán nevezzük embertelennek, mert [...], mint látszik, nem hasonlít emberhez.”

partikuláris hatások következzenek be, ezt a szubsztanciális hatóképesség nem határozza meg azon az ellenállhatatlan módon, amellyel magára a hatásgyakorlásra szorítja rá az összes véges moduszt. Itt nyílik meg az a tér, amelyen belül egyáltalában lehetségessé válik az etika, nem azért, mert Spinoza valamifajta szabad akaratot tulajdonítana az embernek, hanem azért, mert lehetségesnek láttatja a lehetségesnek és az esetlegesnek a megkülönböztetését a szükség-szerűtől,²⁴ noha az akaratot semmiképp sem tekinti a szabadság székhelyének az emberben. Az akaratot ugyanis vagy az értelemmel azonosítja, amely az ideaalkotás során rögtön állítja is az ideában rögzített tényállást – magába olvasztva az akarat descartes-i, megismerélméleti funkcióját²⁵ –, vagy pedig az elme lényegét alkotó törekvést (*conatus*) nevezi meg vele, amely bármely más létező lényegéhez hasonlóan folytonos kettős meghatározottságban létezik: a szubsztancia hatóképességének kifejeződéseként és a rajta kívüli véges moduszok rá ható körétől függő létezőként. A szabadság spinozai „helye” tehát az elme megismerőtevékenysége, jelesül az individualitás adekvát megismerésére alkalmas értelem, az „intuitív tudomány” (*scientia intuitiva*).²⁶ S itt egybefonódnak az eddig fölvetett szálak. A tulajdonképpeni emberi cselekvést – a hagyomány szerint – a benne megnyilvánuló akaratszabadság tünteti ki, s ugyancsak ez teszi az embert morális értelemben megítélhetővé, boldogságra vagy kárhozatra méltó lénnyé. Mint láttuk, Spinoza is

²⁴ Vö. Et 4D3 & 4. Bármennyire nehezen megragadható is ez a „tér”, annyi bizonyos, hogy megvan. Erre utal a Tpt IV. fejezete is, amikor a „természet szükségyszerűségétől” függő törvénytől megkülönbözteti az „emberek tetszésétől függő” törvényt azon az alapon, hogy egyrészt az ember hatalma része a természet hatalmának, s másrészt „a dolgokat legközelebbi okaikkal kell definiálnunk és magyaráznunk, márpedig az az egyetemes szemlélődés a végeztéről és az okok láncolatáról nagyon keveset használhat nekünk, amikor az egyes dolgokra nézve akarjuk gondolatainkat megalkotni és elrendezni.” Tpt 70. o.

²⁵ Vö. Et 2T48 & 49.

²⁶ Lásd Et 5E.

úgy véli, hogy van valamilyen kitüntetett emberi cselekvés. Ezt azonban ő az elme törekvéseként értett akarathoz köti, amennyiben egyetlen dologról tudja biztosan, hogy hasznos az elme számára, azaz, hogy elősegíti az elme saját létének fenntartását, s ez Isten megismerése.²⁷ Istennek a megismerés harmadik módján való megismerése nem más, mint a szűkebb értelemben vett cselekvés, az elme legfőbb java (vagyis a közössé válhatás által kitüntetett filozófusi norma) és az elme „legfőbb erénye” (vagyis nem az az erény, amely minden létezőt megillet a benne rejlő hatóképesség révén). Boldogság mindebből a cselekvésnek minősülő affektusok közvetítésével válik. Mert bármennyire is igaz az, hogy életünket túlnyomórészt külső okok túlhatalma révén létrejövő, szenvedélynek minősülő indulatok vezérlik, Spinoza szerint van olyan részünk, amely mentes a külső hatásoktól. Amikor nem az érzékszervi tapasztalás határozza meg megismerésünket, tehát amikor függetleníjük magunkat a rajtunk kívüli véges moduszok – létünk fenntartásához persze elengedhetetlen – ránk gyakorolt hatásától, akkor létrejön elménknél az a része – a szó szigorú értelmében vett elme –, amelyben csak adekvát ideák vannak. Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy létünk fenntartására, azaz a boldogságra való alaptörekvésünket a szenvedélyek helyett cselekvésnek minősülő indulatok határozzák meg.²⁸ A spinozai affektuselmélet ugyanis azáltal illeszkedik be az egész etikai rendszerbe, hogy affektusok akkor keletkeznek, ha egy idea növeli vagy csökkenti cselekvőképességünket, amin a 4. rész 26. tétele után az elme cselekvőképességét kell értenünk. Ha a növekedést vagy csökkenést inadekvát idea hozza létre, szenvedünk, ha adekvát idea, akkor cselekszünk.²⁹ A növekedés – akár

²⁷ Vö. Et 4T26–28.

²⁸ Vö. Et 3T58 skk.

²⁹ Vagyis az lehetséges, hogy cselekvőképességünk szenvedélyszerűen nőjön, ám az már nem, hogy cselekvésszerűen csökkenjen.

cselekvés, akár szenvedély – öröm, a csökkenés szomorúság. A szenvedélyszerű öröm azonban csupán látszatöröm, hiszen ez a fajta öröm egyrészt mulandó, másrészt nem válhat közössé, nem képes egyszerre valamennyi emberi individuum számára élvezetet nyújtani. Az igazi boldogság (*beatitudo*) elérése tehát azon múlik, hogy találunk-e olyan affektust, amely, „ha megtaláltam és magamévá tettem, örökre állandó és tökéletes öröm élvezetét nyújtja nekem”.³⁰ Az ötödik rész fejtegetései szerint van ilyen affektus, és pedig „Isten értelmi szeretete” (*amor Dei intellectualis*). Abból kell kiindulnunk, hogy Spinoza metafizikai fejtegetései szerint minden véges moduszt – vagyis az embert is – csakis Isten ideájával együtt, Isten ideájából kiindulóan, a végtelen szubsztancia tagadásaként lehet fölfogni.³¹ Ez egyrészt azt vonja magával, hogy minden egyes emberi elmében Isten és ember sajátos egységét kell látnunk, másrészt azt, hogy minden emberi elmében van egy olyan idea Istenről, amely a tapasztalatot megelőzően, tőle függetlenül van ott – adekvát idea.³² Ez pedig abba az elgondolásba torkollik, hogy amikor Isten emez eleve bennünk lévő, adekvát ideájából – a harmadik megismerési mód szerint – levezetünk egy másik adekvát ideát, akkor ez nemcsak Isten tökéletességéről tanúskodik, hanem a saját magunkról is. Arról, hogy elménk cselekvőképessége nőtt, s e növekedés oka Isten. Öröm ébred bennünk Isten ideájának mint oknak kíséretében, ami – az affektuselmélet szeretetre vonatkozó meghatározásának megfelelően – szükségszerűen szeretetté alakul át, és pedig értelmi szeretetté, mert örömünk tisztán mentális jellegű, az alapjául szolgáló adekvát idea pedig a harmadik megismerési mód terméke. Ennek az affektusnak megvan az a tulajdonsága, amely képes kielégíteni a filozófusi legfőbb jó kitüntetetté válásának fő

³⁰ Tém 165. o.

³¹ Vö. Et 1D5, A4.

³² Vö Et 2T41 skk.

feltételét. Nemcsak hogy az idővel nem enyészik el, de akkor sem szűnik meg, nem fordul ellentétébe, nem szennyezi be irigység, ha mások is részesülnek belőle. „Ezt az Isten iránti szeretetet nem szennyezheti be sem az irigység, sem a féltékenység affektusa; hanem annál több tápot nyer, minél több embert képzelünk el úgy, hogy a szeretetnek ugyanazzal a kötelékével kapcsolódik Istenhez.”³³ Ugyanezt a sajátosságot az elvonatkoztatás magasabb fokán fogalmazza újra a 37. tétel: „A természetben nincsen semmi, ami ellentétes ezzel az értelmi szeretettel, vagyis ami ezt megszüntethetné.” Ebben áll tehát „üdvösségünk, vagyis boldogságunk, vagyis szabadságunk”,³⁴ ami másrésztől az ész által vezetett embereknek – vagy talán inkább emberi elméknek – a szenvedélyekben megalapozódó közösségénél mélyebb, intellektuális közösséget alapoz meg. Vagyis az adekvát ideák s a belőlük létrejövő, cselekvésnek minősülő affektusok nemcsak saját elmémnek Istennel, azaz a természettel való egységről tanúskodnak, hanem arról az egységről is, amelyet mindazok elméi együttesen alkotnak, akiknek elméje túlnyomórészt adekvát ideákból épül föl. Ők együttesen Isten végtelen értelmét alkotják,³⁵ s ennyiben örökkévalók. Ez az örökkévalóság persze nem az időbeli létezés korlátlan meghosszabbítása, nem valamilyen, a test halála utáni individuális továbbélés. A megismételhetetlen egyediség értelmében vett individualitás Spinozánál az inadekvát ideákat adó képzelet megismerési módjához és a szenvedélyekhez kapcsolódik, ezek pedig az adekvát ideák és a cselekvésnek minősülő affektusok megjelenésével együtt enyésznek el. Vagyis a szó szigorú értelmében véve átléphetetlen határ egyik oldalán áll az individuális, időbeli, szenvedélyektől meghatározott létezés, míg a másikon a szenvedélyektől, ám ezzel egyszer-

³³ Et 5T20, lásd még e tétel bizonyítását és megjegyzését is.

³⁴ Et 5T36M.

³⁵ Et 5T40KtM.

mind az egyediségtől is megszabadult, örökkévalóságbeli lét. De az ember mint véges modusz „szükségképp szenvedélyeknek van mindig alávetve, a természet közös rendjét követi, engedelmeskedik neki, s alkalmazkodik hozzá, amennyire a dolgok természete követeli.”³⁶ Aligha lehetséges tehát, hogy egyszerűen *legyünk* – vagyis *én és te és ő*, a magunk személyes módján – örökkévalók. *Mi* legfeljebb „érzékeliük és tapasztaljuk, hogy örökkévalók vagyunk”³⁷ egy olyan állapotban, amelyben a szó tulajdonképpeni értelmében nem *va-gyunk* örökkévalók. *Tapasztalatunk* az örökkévalóságról addig van, amíg nem *vagyunk* örökkévalók, mert akkor már a minden elme számára közös adekvát ideák rendje vagyunk. Etikailag is csak addig lehet releváns e tapasztalat, amíg *tapasztalat*, nem pedig igazi tudás, vagyis lét. Örökkévalóságunkat minden – szűkebb értelemben vett – cselekvésünkben „tapasztaljuk”, mint cselekedetünknek szükségképp benne magában rejlő, vagyis nem időben rá következő s tőle függetlenül, a jutalmazó s büntető Istentől függően bekövetkező vagy be nem következő „jutalmazását”.

³⁶ Et 4T4Kt

³⁷ Et 5T23M

Bibliográfia



Kritikai kiadás

SPINOZA: *Opera* im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925. (1972²) II: *Tractatus de intellectus emendatione/Ethica*.

Magyar fordítások

SPINOZA *Ethikája*. Ford. Balogh Ármin és Alexander Bernát. Budapest, Franklin-Társulat, 1919. Filozófiai Írók Társ. XXIX. kötet.

SPINOZA: *Etika*. Ford. Szemere Samu. Bev. és jegyzetek: Nádor György. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1952.

BENEDICTUS DE SPINOZA: *Etika*. Ford. Szemere Samu. Utószó: Heller Ágnes. Jegyzetek: Simon Endre. Budapest, Gondolat, 1979.

Fontosabb idegen nyelvű fordítások

Ethique. Texte latin, traduction nouvelle avec notice et notes par Ch. Appuhn. Paris, Vrin, 1934.

Die Ethik. Übersetzt und hrsg. von O. Baeusch. Hamburg, Meiner, Ph B 92.

The Ethics. Translated by E. Curley. In: *The Collected Works of Spinoza*. 1. köt. Princeton, Princeton University Press, 1985.

Lexikográfiai művek

- GIANCOTTI BOSCHERINI, E.: *Lexicon spinozanum*. 2 köt. The Hague, M. Nijhoff, 1970. (A gyakori sajtóhibák miatt az utalásokat ellenőrizni kell!)
- GUÉRET, M. – ROBINET, A. – TOMBEUR, P.: *Spinoza, Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*. Louvain-la-Neuve, Cétédoc, 1977.
- NAESS, A.: *Equivalent terms and notions in Spinoza's Ethics*. Oslo, Filosofisk Institutt, 1974.
- WETLESEN, J.: *Internal Guide to the Ethics of Spinoza: Index to Spinoza's Cross References in the Ethics. Rearranged So As to Refer from Earlier to Later Statements*. Oslo, Filosofisk Institutt, 1974.

Alapművek az Etika értelmezéséhez

- BARTUSCHAT, W.: *Spinozas Theorie des Menschen*. Hamburg, Meiner, 1992.
- BENNETT, J.: *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- BOROS G.: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Budapest, Atlantisz, 1997. (A jegyzetekben: Boros.)
- CURLEY, E. M.: *Behind the Geometrical Method*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1988.
- GUEROULT, M.: *Spinoza*. 2 köt. Hildesheim, Olms, 1968. (A jegyzetekben: Gueroult.)
- MATHÉRON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Minuit, 1969. (1988²)
- ROUSSET, B.: *La perspective final de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*. Paris, Vrin, 1968.
- WALTHER, M.: *Metaphysik als Anti-Theologie*. Hamburg, Meiner, 1971.
- WOLFSON, H. A.: *The Philosophy of Spinoza*. 2 köt. New York, Schocken, 1969.

Mutató



A mutató összeállításánál fölhasználtam Balogh Ármin és Alexander Bernát kiadásának Magyar szómutatóját és Műszótárát. A szöveghelyek kigyűjtésekor nagyban támaszkodtam E. Gianscotti Boscherini *Lexicon spinozanum*-ára és M. Guéret, A. Robinet, P. Tombeur *Spinoza, Ethica. Concordances, index, etc.* című munkájára. Nem törekedtem arra, hogy mindig minden előfordulást megadjak, mert ez a gyakrabban előforduló kifejezések esetén aligha lett volna kivitelezhető. Csak a definíciót megadó, illetve a fontosabb helyek fölörölására törekedtem. Ugyanígy csak a legfontosabbnak látszó affektusok meghatározását foglaltam össze az alábbiakban. Az alkalmazott rövidítések a következők:

Aád	affektusok általános definíciója
Ad	affektusdefiníció
Ax	axióma
B	bizonyítás
D	definíció
E	előszó
F	függelék
Ft	főtétel
Kt	következtetett tétel
M	megjegyzés
Magy	magyarázat
P	posztulátum
St	segéd-tétel
T	tétel

Ahol pusztán egy tételre utalok, ott is érdemes megnézni a járulékos szövegrészeket is, ahol pedig a tétel mellett külön is utalok a bizonyításra stb., ott természetesen a megfelelő szövegrészt (is) figyelembe kell venni.

adekvát (*adaequatus*) 2D4 & Magy, 2T29M, 2T36, 2T40M2, 2T43B, 3D1, 4T27B
 affekció (*affectio*) 1D5, 1T1, 1T6Kt, 1T25Kt
 affektus (*affectus*) 1T8M2, 3E, 3D3, 3T11M, 3Ad31Magy, 4E, 4T7 & Kt & M
 aggodalom (*timor*) 3T39M, 3Ad39
 akarás (*volitio*) 1T32B, 1F, 2T48M, 2T49 & B & Kt
 akarat (*voluntas*) 1T32, 2T48, 2T49Kt, 3T9M, 5E
 alak (*forma*) 1T8M2, 2T10 & M, 2T13St4, 2T33B, 3E, 4E, 4T3B, 4Ft19
 alap (*ratio*) 1T8M, 1T11B2, 4E
 alapelv (*principium*) 5E, 5T36M
 alázatosság (*humilitas*) 3T55M, 3Ad 26: szomorúság, melyet gyengeségünk ideája kísér; 3Ad28, 29; 4T53, T54M
 alkotni (*constituere*) 3Ad1Magy
 állam (*civitas*) 4T37M1 & 2, 4T40, 4T73 & B
 állapot (*constitutio*) 3Ad1Magy
 állapot (*status*) 1T15M, 1F, 4T60B
 állat (*animal*) 1T17M, 2T17M, 3T55M, 3T57M, 4T35S
 állat (*brutum*) 3T2M, 3T57M, 4T35M, 4T37M1, 4T38M, 4F13
 állítani (*affirmare*) 2T48M, 2T49B & M
 állítás (*affirmatio*) 1T8M1, 2T48M, 2T49 & B & M, 3T2M
 álmodni (*somniare*) 3T2M
 álnokul (*dolo malo*) 4T72 & B
 álmom (*somnium, somnus*) 2T49M, 3T2M
 alvajáró (*somnambulus*) 3T2M

babona (*superstitio*) 1F, 2T49M, 4T45Kt2M, 4Ft31
 bátor (*intrepidus*) 341M
 becsvágy (*ambitio*) 3T29M, 3T31M, 3T46M, 3Ad44, 3Ad48Magy, 4T44M, 4Ft25, 5T4M
 becsvágyó (*ambitiosus*) 3T32M, 3T39M, 3Ad39Magy, 3T44M, 5T10M
 benyomás (*impressio*) 3P2
 biztonság (*securitas*) 3T18M2, 3T52M, 3Ad14: öröm, mely oly jövőendő vagy elmúlt dolog ideájából ered, amelyre nézve megszűnt a kételkedés oka; 4T47M
 boldog (*beatus*) 4T21, 4T54M, 5T31
 boldogság (*beatitudo*) 2T49M, 4Ft4, 5E, 5T33M, 5T36M, 5T42

boldogság (*felicitas*) 2T49M, 4T17M, 4Ft4
 bosszú (*vindicta*) 3T2M, 3T40Kt2M, 3T41M, 3Ad38Magy, 4T45Kt1, 4Ft13
 bölcs (*sapiens*) 4T45Kt2M, 5E, 5T42M
 bölcsesség (*sapientia*) 4T67
 bűn (*peccatum*) 1F, 4T37M1 & 2, 5T6M

cél (*finis*) 1D8Magy, 1F, 4E, 4D7: a célon, melynek kedvéért cselekszünk valamit, a rá irányuló vágyat értem; 4T17M, 4T26B, 4T52, 4Ft4, 4Ft30, 5T10M

cselekedni (*agere*) 1D7, 1T17 & B & Kt1 & 2, 1T29B, 1T32Kt2, 1T33M2, 1T34B, 1F, 2T3M, 2T7Kt, 2T13M, 2T49M, 3D2: cselekszünk, ha bennünk vagy rajtunk kívül történik valami, aminek adekvát oka vagyunk; 3T1 & B & Kt, 3T2M, 3T6B, 3T7B, 3T29 & B & M, 3T32M, 3T56B, 3T57 & B, 3Ad25, 3Ad28Magy, 4E, 4T1M, 4T18M, 4T21, 4T23, 4T24, 4T26B, 4T37M1 & 2, 4T51B, 4T67B, 5T4M, 5T10M, 5T42B
 cselekvés (*actio*) 2D2Magy, 2D7, 2T13M, 2T35M, 2T49M, 3E, 3D3, 3T2M, 3T3, 3T55M, 3T59M, 3Ad30 & 31, 4T6, 4T47M, 4T59, 4Ft2 & 3, 5E, 5A1, 5T4M, 5T10M, 5T36B
 cselekvőképesség (*potentia agendi*) 2T7Kt, 3E, 3D3, 3P1, 3T12, 3T15, 3T28B, 3T37B, 4Ft3
 csodálat (*admiratio*) 2T40M1, 3T2M, 3T52M: valamely különös dolog elképzelését, amennyiben csupán az elmében van, csodálatnak nevezzük; 3Ad4, 3Ad42, 4Ft25
 csonka (*mutilatus*) 2T29Kt, 2T35, 3T1, 4Ft2

determinálni (*determinare*) 1D7, 1T26, 1T28, 2T13St3, 2T29M, 2T30B, 3T2 & M, 4T23, 4T59, 5T4M, 5T40M
 dicséret (*laus*) 1F, 3T29M: az örömet, mellyel elképzeljük, hogy másvalaki cselekedetével bennünket gyönyörködtetni törekedett, dicséretnek nevezzük; 4T37M1 & 2, 4T52M
 dicsőség (*gloria*) 3T30M: az örömet, melyet valamely belső ok ideája kísér, dicsőségnek nevezzük; 3T39M, 3T42, 352M, 3Ad30, 3Ad44Magy, 4T44M, 4T52M, 4T58, 5T10M, 5T36M

dolog (*res*)

gondolkodó (*cogitans*) 1T14Kt2, 2D3, 2T1, 2T5, 2T7M, 2T9B, 3T2B

kiterjedt (*extensa*) 1T14Kt2, 2D1, 2T2

örök (*aeterna*) 5T20M

egyenletlenség (*discordia*) 4T40, 4T69M, 4Ft19 & 25

egyetértés (*concordia*) 4Ft14 & 15 & 16 & 19 & 21 & 23

egyetértésben élni (*concorditer vivere*) 4T37M2

egység (*unio*) 2T13M, 2T13St3 & 4B

életszabály (*dogma vitae*) 5T10M

életszellemelek (*spiritus animales*) 5E

elképzelni (*ingere*) 1T8M2

elkülönített (*distinctus*) 1T4, 1T5B, 1T10M, 1T15M, 2T9B, 5E

ellenszenv (*antipathia*) 3T15KtM

ellentétes (*contrarius*) 1T33M1, 3T2M, 3T5, 3T10, 3T11M, 3T17M,
3T41M, 3T59M, 4T1M, 4T7B, 4T18M, 4T20M, 4T30, 4T34, 5A1,
5T10

ellentmondás (*contradictio*) 1T11B2, 1T13M, 1T33M1

előítélet (*praejudicium*) 1T11M, 1F, 2T40M1, 2T49M, 4E

elvont (*abstractus*) 2T49M, 4T61M

emberség (*humanitas*) 3T29M: ha mértékkel törekszünk a tömeg tetszésé-
nek elnyerésére; 3Ad43

embertelen (*inhumanus*) 4T50M

emlékezet (*memoria*) 2T18M, 3T2M, 3T47M, 3Ad32, 4T10, 4T13B,
5T10M, 5T21B, 5T23M, 5T34M, 5T39M

erély (*fortitudo*) 3T55M, 3T59M, 4T69B, 4T73, 5T10M, 5T41

erény (*virtus*) 2T49M, 3E, 3T55, 3Ad29Magy, 4D8, 4T18M, 4T20, 4T22-
24, 4T28, 4T36-37 & M1-2, 4T50M, 4T52B, 4T69, 4Ft25, 5T4M,
5T10M, 5T25, 5T42

eretnek (*haereticus*) 1F

erkölcsök (*mores*) 4Ft15

erő (*vis*) 1T11M, 2T40M1, 2T45M, 3E, 3T55M, 3A4d, 4E, 4T3, 4T5,
4T35M, 4T72M, 4Ft2, 5E, 5T10M

értelem (*intellectus*) 1D4, 1T15M, 1T16, 1T17, 1T30 & B, 1T31 & B, 1T32B
& Kt2, 2T7M, 2T18M, 2T40M, 2T48M, 2T49Kt & M, 4T18M, 4Ft4,
5E, 5T10, 5T40Kt, 5T42B

érzék (*sensus*) 1F, 2T40M2, 5E

érzékelni (*sentire*) 2A4-5, 2T13Kt, 2T49M, 3T57M, 5E, 5T23M

esetleges (*contingens*) 1T29, 1T33M1, 2T3M, 2T31Kt, 2T44, 4D3 & 4,
4T11, 4T12B, 4T17

esetlegesen (*contingenter*) 1T29B, 2T44M

esetlegesség (*contingentia*) 2T31Kt

ész (*ratio*) 1T15M, 2T40M2, 2T44 & B & Kt2 & B, 2T49M, 3E, 3T2M,
4T17M, 4T18M, 4T24, 4T26 & B, 4T35, 4T35 & B, 4T37M1-2, 4T46,
4T47M, 4T51B2, 4T53B, 4T54M, 4T59 & B, 4T62 & M, 4T65 & Kt,
4T73, 4Ft3-5, 5E, 5T4M, 5I0M

ész parancsa (*dictamen, praeceptum, regula, praescriptum rationis*) 3T59M,
4T18M, 5T20B, 4Ft25

észrevenni (*percipere*) 1D4, 1T31B, 2A5, 2T13M, 2T18M, 2T22, 2T26,
2T38Kt, 2T40M2, 2T49M, 5T4M

észrevevés (*perceptio*) 2D3Magy, 2T40M2, 2T49M, 5E

ésszerűen gondolkodni (*ratiocinari*) 4T26B, 4T27B

faj (*species*) 2T45M, 326M, 3T30M, 3T56, 3T59M, 3Ad3Magy,
3Ad48Magy, 4E, 4D5, 4Ft9 & 16 & 22 & 23 & 24 & 28, 5T10

fájdalom (*dolor*) 3T11M, 3Ad2 & 3Magy, 4T17M, 4T43, 4T58M

falánkság (*luxuria*) 3T56M, 3Ad45: a lakmározás féktelen kívánsága vagy
akár szeretete

félelem (*metus*) 3T18M2: a félelem állhatatlan szomorúság, amelyet egy
kétséges kimenetelű dolog képe kelt; 3Ad13, 3T39M, 3T50 & M,
4T12Kt2M, 4T47, 4T54M, 4T63, 4Ft16

féltékenység (*zelotypia*) 3T35M: a lélek ingadozása, amely egyszerre támad
szeretetből és gyűlöletből, amelyet annak ideája kísér, akire irigykedünk;
4Ad48Magy, 5T20 & B

feltétlen, abszolút (*absolutus*) 1T8M1, 1T11M, 1T17M, 1T21 & B, 1T28B
& M, 1T33M2, 2T34-35B, 2T48 & B, 2T49B, 3E, 4T28B, 4Ft32

feltétlenül (*absolute*) 1D6 & Magy, 1T11B1-3, 1T16Kt3, 1T23B, 2T9B,
2T49M, 3T28B, 4E, 4T24, 4T32M, 4T35Kt1, 5E, 5T4M, 5T23

fennmaradás (*conservatio*) 2T9M, 4T4B, 4T31B, 4Ft27, 4Ft29

fikciót állítani (*ingere*) 1T8M2, 1T15M, 1T17M, 2T35M, 2T49M, 4E,
5T33M

fogalom (*conceptus, notio*) 1D3, 1T8M2, 2D3, 2T1B, 2T6B, 2T13St2B, 5T4 & Kt, 5T23B
 fölfog, elgondol (*concupere*) 1D1, 1T10M, 115, 1T35, 2D2, 2T21M, 2T44Kt2B, 2T49M
 fölindulás (*commotio*) 3Ad27Magy, 4T17M, 5E, 5T2
 fősvény (*avarus*) 3T39M, 3Ad48Magy, 4T44M, 5T10M
 fősvénység (*avaritia*) 1F, 3T56M, 3Ad47, 4D5, 4T44M, 4T70M, 4T71M

 gáncs (*vituperium*) 1F, 3T29M: a szomorúság, mellyel elfordulunk valakinek cselekedetétől; 4T37M2, 4T52M
 geometriai módon (*more geometrico*) 3E
 gondolkodás (*cogitatio*) 1D2, 1T21B, 1T31B, 2T1 & B, 2T5B, 2T7M, 2T20B, 5T1–2, 5T9B, 5T10
 gondolkodásmód (*ingenium*) 1F, 3E, 3T31M, 4T37M1 & 2, 4T66M, 4Ft9 & 13, 5T41M
 gondolkodni (*cogitare*) 2A2, 2T1M,
 gondolkodóképesség (*potentia cogitandi*) 2T21M, 2T49M, 3T11
 gög (*superbia*) 3T26M: az abból eredő öröm, hogy az ember többre tartja magát a kelletténél; 3Ad28, 4T55–56, 4T57M, 4T73M, 5T4M
 gúny (*irrisio*) 3T52M, 3Ad 11: abból eredő öröm, hogy azt képzeljük, a megvetett dolog megvan abban, amit gyűlölünk; 4T45Kt1, 4T73M

 gyáva (*pusillanimitas*) 3T51M
 gyávaság (*pusillanimitas*) 3Ad41: oly bajtól való félelem, melytől a legtöbben nem félnek
 gyenge (*imbecillis*) 3T55M1, 5E
 gyengeség (*imbecillitas*) 1F, 3T55M1, 3Ad26 & 28Magy
 gyűlölet (*odium*) 2T49M, 3T13M: olyan gyűlölet, melyet egy külső ok ideája kísér; 3T15Kt, 3T20, 3T22–26, 3T35, 3T38–41, 3T43–46, 3T48, 3T50–52, 3T56, 3Ad11Magy, 4T34B, 4T45 & M & Kt1–2 & M, 4T50M, 4T73M, 4Ft10

 hajlandóság (*habitus*) 3Ad18Magy
 hála (*gratia*) 1T33M2, 3T41M, 3Ad34, 4T71M, 4Ft18
 hálatlanság (*ingratitude*) 4T71M

hamis (*falsus*) 1T17M, 1T20Kt2, 1T26B, 2T48M, 2T49M, 4T34M, 4T50M, 4T57M, 4T68M, 4Ft13 & 22 & 25, 5E, 5T10M
 hamisság (*falsitas*) 2T35 & B, 2T41, 2T43M, 2T49M,
 harag (*ira*) 3E, 3T40Kt2M: a törekvés, hogy bajt okozunk annak, akit gyűlölünk; 3Ad36, 4T45Kt1, 4T46, 4T73M, 5T10M
 hasznos (*utilis, -e*) 1F, 2T40M1, 2T49M, 3T39M, 3T59M, 3Ad33Magy, 4D1, 4T18M, 4T20 & M, 4T24, 4T26, 4T28B, 4T31Kt, 4T35Kt1–2, 4T37M1, 4T38, 4T40, 4T71B, 4Ft4 & 8, 5T10M
 haszon (*utilitas*) 4T37M2, 4T60, 4T73B, 4Ft8 & 17 & 27 & 32
 hatalom (*potestas*) 2T49M, 3T2M, 4E, 4D8, 4T36M, 4T37M2, 4Ft32, 5E, 5T3Kt, 5T4M, 5T10, 5T29B, 5T42B
 hatóképesség, hatalom (*potentia*) 1T11B2 & M, 2T17M, 2T49M, 3E, 3T7B, 3T8B, 4D4, 4T3, 4T4B, 4T5, 4T15B, 4T17M, 4T30B, 4T32B, 4T35Kt2, 4T37M1, 4T47M, 4Ft32, 5E, 5T42
 hiány (*privatio*) 2T35, 2T49M, 3Ad3Magy
 hízelgés (*adulatio*) 4Ft 21
 hízelgő (*adulator*) 4T57
 hódolat (*devotio*) 3T52M, 3Ad 10
 hódoló tisztelet (*reverentia*) 4T 54M
 hűség (*fides*) 4T72, 4Ft 16

 idea (*idea*) 1A6, 2T21B, 2D3, 2D4 & Magy, 2T5, 2T7 & M, 2T8–9, 2T11 & B, 2T13M, 2T15 & B, 2T16 & Kt2, 2T18M, 2T22B, 2T25–29, 2T32 & B, 2T33–34, 2T36 & B, 2T38B, 2T40, 2T43 & M, 2T45, 2T48M, 2T49 & KtB, 3T1, 3T57M, 4E, 4T1, 4T8B, 5T1, 5T3, 5T10M, 5T18B, 5T23M
 ideátum (*ideatum*) 1D6, 2D4Magy, 2T5, 2T32B, 2T43M
 idő (*tempus*) 1D8, 1F, 2T44M, 4D6Magy, 4T9Kt, 5T20M, 5T23B & M, 5T29 & M, 5T37M
 igaz (*verum*) 2T42, 4T4 & M
 igaz (*verus*) 2T49M
 igazság (*veritas*) 1D8Magy, 1T7M2, 1T17M, 1T19M, 2T43 & M, 5T37B
 igazságos (*justus*) 4T18M, 4T37 M1–2
 igazságosság (*justitia*) 4Ft15 & 24
 igazságtalan (*injustus*) 4T18M, 4T37 M1–2

individuum (*individuum*) 1T8M2, 2D7, 2T13M, 2T13St3A2D, 2T13St3A3, 2T13 St4-7, 2T21M, 2T49M, 3T57 & M, 4E, 4Ft4 & 9
 ingadozás (*fluctuatio*) 2T44M, 3T17M, 3T31, 3T35M, 3T50M, 3T56, 3T59M, 3Ad48Magy, 5T2, 5T10M
 intuíció (*intuitus*) 2T40M2
 intuitív tudomány (*scientia intuitiva*) 2T40M2
 irgalmasság (*clementia*) 3T59M, 3Ad38
 irigység (*invidia*) 3T24M, 3Ad23, 3T55M, 4T45Kt, 4T73M, 4Ft4 & 25, 5T20
 ismeret (*cognitio*) 1T8M2, 2T10KtM, 2T13M, 2T19B, 2T20, 2T24, 2T27-28, 2T29M, 2T31 & B, 2T35, 2T40M2, 2T41-43B, 2T46-47M, 4T8, 4T15-16, 4T28, 4T37 & B, 4T64, 4T73M, 5E, 5T10M, 5T20M, 5T25 & B, 5T27 & B, 5T31 & B, 5T32 & Kt, 5T36M, 5T38M, 5T39M
 Isten (*deus*) 1D6 & Magy, 1T11, 1T14 & Kt1-2, 1T15 & M, 1T16-19, 1T32, 1T34, 1F, 2T1-2, 2T3M, 5T35 & B
 istentelen (*impius*) 1F, 4T73M
 istentelenség (*impietas*) 4T18M
 iszonyat (*horror*) 3T52M: csodálat, ha egy ember haragját, irigységét stb. csodáljuk
 ítélet (*judicium*) 2T49M
 jegy (*denominatio*)
 belső (*intrinseca*) 2D4 & Magy
 külső (*extrinseca*) 2T43M, 3Ad48Magy
 jelentés (*significatio*) 3Ad20Magy 23Magy, 4E
 jó (*bonum*) 1F, 3T39M, 4E, 4D1, 4T8, 4T14, 4T26, 4T37-38M1-2, 4T62M, 4T63 & Kt, 4T65B
 legfőbb jó (*summum bonum*) 4T28, 4T36, 4T58, 4Ft25
 jóakarát (*benevolentia*) 3T27Kt3M
 jog (*ius*) 2T3M, 4E, 4T37M1-2, 4T73B, 4Ft8, 4Ft24, 5T41M
 jóindulat (*favor*) 3T22M: szeretet az iránt, aki jót tett mással; 3Ad19, 4T51
 jókedv (*titillatio*) 3T21B: az elmére és a testre egyszerre vonatkoztatott öröm; 3Ad3Magy, 4T43-44
 jótétemény (*beneficium*) 3T27Kt3M, 3T42, 4T57M, 4T70
 józanság (*sobrietas*) 3T56M: nem szenvedély, hanem az elme hatalmát mutatja szenvedélyek mérséklésében; 3T59M

kapcsolat (*connexio, concatenatio*) 1F, 2T7 & M, 2T18M, 3T2M, 3Ad4, 5T1B
 kegyetlenség (*crudelitas*) 3T41M, 3Ad38
 kéjvágy (*libido*) 3T56M, 3T57M, 3Ad48, 4T17M, 4T44M, 4T58M, 4T71M, 4Ft14 & 19, 5T41M, 5T42
 kényszerített (*coactus*) 1D7, 1T17, 1T32B, 4T20M
 kép (*imago*) 2T17M, 2T18M, 2T40M1, 2T47M, 2T48M, 2T49M, 3P2, 3T2M, 3T16B, 3T18, 3T19B, 3Ad4Magy, 4T9M, 4T59M, 4T62M, 5T1, 5T11-14
 képesség (*facultas*) 2T48M, 2T49M, 4Ft17
 képzelet (*imaginatio*) 1F, 2T40M2, 2T44Kt1, 3T2M, 3T14B, 3T19B, 4T1M, 4T62M, 5T34M, 5T39M, 5T40Kt
 kételkedés (*dubitatio*) 2T49M, 3T17M, 5T36M
 kételkedni (*dubitare*) 1T11M, 2T17M, 2T43, 2T49M, 3T2M, 3T18M1
 kétségbeesés (*desperatio*) 3T26M, 3Ad15 & Magy, 4T48M
 kifejezni (*exprimere*) 1D6, 1T7M2, 1T10M, 1T14B, 1T16B, 1T19B, 1T20B, 1T23B, 1T25Kt, 1T21-22, 1T36B, 2D1, 2D3Magy, 2T1B, 2T5B, 2T10KtB, 2T29B, 3T6B, 5T21B, 5T22-23B & M
 kifejteni (*explicare*) 1T20B, 2T5, 2T7M, 2T11Kt, 2T43B, 3T2B, 4T4B, 4T37M2
 kishitűség (*abjectio*) 3Ad28Magy: az alázatból ered, s a gőggel állítható szembe; 3Ad29, 4T55-56 & M, 4T57M, 4Ft22
 kiterjedés (*extensio*) 2T2, 2T7M, 2T13, 2T21M, 2T49M, 3T2B & M, 3Ad1Magy, 4T4B
 kívánság (*cupiditas*) 1T31, 2A3, 2T48M, 3T9M: vágy a vágy tudatával; 3T11M, 3T37, 3T56 & M, 3T57B, 3T58 & B, 3T59 & B & M, 4T15-18, 4T37B, 4T44, 4T58M, 4T59M, 4T60-61, 4T63Kt, 4Ft2-4, 4Ft30, 5T4M, 5T28
 könyörületesség (*misericordia*) 2T49M, 3Ad18Magy, 3Ad23Magy, 3Ad24Magy, 4T27M1, 4T57M, 4Ft13
 kötelességérzet (*pietas*) 4T37M1, 4Ft15, 4Ft22, 5T4M, 5T41, 5T42M
 közömbös (*indifferens*) 1T17M, 1T33M2, 4E, 4T31B
 közös (*communis*) 1A5, 1T2-3, 1T6B, 2T29-31, 2T37-39, 2T40M1-2, 2T46B, 2T49M, 3E, 3T52, 4T4Kt, 4T29-30, 4T35M, 4T37B2, 4T73, 5T7B, 5T10M, 5T12B, 5T20B, 5T34M, 5T41M
 közös fogalom (*notio c.*) 1T8M2, 2T38Kt, 2T40M1-2, 2T44Kt2, 2T47M
 Krisztus szelleme (*spiritus Christi*) 4T68M

lebecsülés (*despectus*) 3T26M, 3AD22: öröm, mely abból ered, hogy az ember másról kevesebbet tart a kelleténél; 4T48: mindig rossz
 lehetetlen (*impossibilis*) 1A3, 1T11B2, 1T29B, 1T33M
 lehetséges (*possibilis*) 1T33M1, 4D4, 4T11–12, 5T5
 lélek (*anima*) 2T35M, 3T57M, 5E
 lélek (*animus*) 1T33M2, 2T10KtM, 2T49M, 4T18M, 4T47M, 4T71M, 5T10M, 5T42M
 lélek ingadozása (*fluctuatio animi*) 3T44M, 3T31, 3T35M, 3T50M
 lelkes (*animatus*) 2T13M
 lelkerő (*animositas*) 3T49: az a kívánság, mellyel ki-ki önmaga létét egyedül az ész vezetése szerint törekszik fenntartani; 3Ad48Magy, 4T69Kt, 4T73M, 5T10M, 5T41
 lelkipurdalás (*conscientiae morsus*) 3T18M2, 4T47M
 lenézés (*contemptus*) 3T52M, 3Ad4Magy, 4T45Kt1, 4T46, 4T50M
 lenni (*esse*) 1A1, 1T15, 1T24Kt, 2D2, 2T10M, 4T21
 lényeg (*essentia*) 1D1 & 6 & Magy, 1A7, 1T7M2, 1T16B, 1T17M, 1T24–25, 1T33M, 1F, 2D2, 2T10KtM, 2T37, 2T40M2, 2T45B, 3T4B, 3T7, 3T56B, 3Ad1Magy, 4E, 5A2
 létezés (*existentia*) 1D1, 1D8 & Magy, 1A7, 1T8M1, 1T17M, 1T24–25, 1T28, 1T33M1, 2D5Magy, 2T8Kt, 2T45B & M, 3T6B, 4T11B, 4T12B, 5T7B, 5T23M, 5T36M
 létezni (*existere, esse*) 1D7, 1T8M2, 1T11B2, 1T17M, 1T21, 1T24Kt, 1T28, 1T36 & B, 2D5, 2T8Kt, 2T45M, 3T8B, 4E, 4T3, 4T20M, 4T21, 4T37M2, 5T23M, 5T29M
 létrehozni (*producere*) 1T6, 1T28M, 1T32 & M1–2, 1F, 4E, 4D4
 megbánás (*poenitentia*) 3T30M: az önmagával való megelégedéssel ellentétben szomorúság; 3T51M, 3T59M, 3Ad27, 4T54 & M
 megdöbbenés (*consternatio*) 3T39M, 3T52M, 3Ad42
 megegyezés (*convenientia*) 2D4Magy, 2T29M
 megelégedettség önmagunkkal (*acquiescentia in se*) 3T30M: az öröm, melyet valamely belső ok ideája kísér; 3T51M, 3T55M, 3Ad6Magy, 3Ad25, 3Ad28Magy, 4T52 & M, 4T58, 4Ft4, 4Ft32, 5T27, 5T42M
 megérteni, értelemmel belátni (*intelligere*) 1F, 2T3M, 2T13M, 2T43M, 2T48M, 3T59B, 4T15B, 4T23, 4T24B, 4T26–28, 4T53B, 4Ad32,

5T4M, 5T6, 5T12B, 5T15, 5T18M, 5T20M, 5T23M, 5T24–29, 5T32, 5T38, 5T40, 5T42B
 megértés (*intellectio*) 1T31M
 megvetés (*contemptus*) 3T52M, 4T45Kt1, 4T46, 4T50M
 melankólia (*melancholia*) 3T11M: az elmére és a testre együttesen vonatkozó szomorúság; 3Ad3Magy, 4T42 & B, 4T45Kt2M
 méltányosság (*aequitas*) 4Ft15 & 23
 merészség (*audacia*) 3Ad40, 3Ad42Magy, 4T69, 5E
 mértékletesség (*temperantia*) 3T56M, 3T59M
 mindenhatóság (*omnipotentia*) 1T17M
 mintakép (*exemplar*) 4E
 módosulás (*modificatio*) 1T7M, 1T22–23, 1T28D, 2T10Kt
 nagyrabecsülés (*veneratio*) 3T52M, 3Ad5Magy
 nem (*genus*) 1D2, 1D6Magy, 1T16B, 1T18M, 2T40M2, 3T2M, 4E
 nemeslelkűség (*generositas*) 3T59M: a kívánság, mellyel az ész útmutatása szerint igyekszünk jót tenni másokkal, s őket barátsággal kötni magunkhoz; 4T46, 4Ft11, 5T10M, 5T41 & B
 nyom (*vestigium*) 2T13P5, 2T18B, 3P2, 5E, 5T23M
 ok (*causa*) 1A3–4, 1T3, 1T6M2, 1T16M, 1T28, 1T36
 belső (*interna*) 3T30M
 célok (*finalis*) 1F, 4E
 első (*prima*) 1T16Kt3, 2T18M, 3E, 3 T59M
 esetleges (*per accidens*) 1T16Kt2
 ható (*efficiens*) 1T16Kt1, 1T33M1, 3T15Kt, 4E, 4Ft6
 immanens 1T18
 külső (*externa*) 1T8M2, 1T11M, 1T33M1, 2T13Kt3, 2T30B, 3T4, 3T13M, 4T3, 4T20M, 5T4M, 5T39, 5T42M
 legközelebbi (*proxima*) 1T28M, 2T7M, 3T3B, 3T35B, 4Ft1, 5E
 létok (*essendi*) 1T24Kt
 létrejövés oka (*secundum fieri*) 1T24Kt
 önmaga által való (*per se*) 1T16Kt2
 ömaga oka (*causa sui*) 1D1, 1T7B, 1T25M, 1T34B
 szabad (*libera*) 1T17Kt2, 1T29M, 1T33M2, 2T48B

távoli (*remota*) 1T28M
 tranziens (*transiens*) 1T18

önszeretet (*philautia*) 3T55M
 örökkévalóság (*aeternitas*) 1D8 & Magy, 1T11M, 1T19B, 2T14Kt2,
 2T47M, 5T22, 5T23M, 5T29–31M, 5T36, 5T41
 öröm (*laetitia*) 3T11M, 3T13M, 3T15, 3T28, 3T57B, 3T58–59 & B & M,
 4T8B, 4T41, 4T59B, 4Ft30, 5T10M, 5T27B

polgár (*civis*) 2T49M, 4T37M2, 4T51M

rejtett tulajdonság (*qualitas occulta*) 5E
 remény (*spes*) 3T18M2: olyan bizonytalan öröm, mely kétséges kimenetelű
 jövődő vagy elmúlt dolog képéből ered; 3T42, 3T50, 3T56, 3Ad16,
 4T47, 5T41M

rend (*ordo*) 1T8M2, 1T33 & M1–2, 1F, 2T7 & B & Kt, 2T10KtM, 2T18M,
 2T40M2, 3T2M, 4T62M, 5T10 & B & M, 5T20M, 5T40B

részvét (*commiseratio*) 3T22M, 3Ad18Magy, 4T50 & Kt, 4Ft16

rokonszeny (*sympathia*) 3T15KtM

romlandó (*corruptibilis*) 2T31Kt

romlás (*corruptio*) 1F, 2T31Kt

rossz (*malum*) 1F, 3T39M, 4E, 4D2, 4T8, 4T37M2, 4T64 & Kt, 4T68, 4Ft6

sors (*fortuna*) 2T49M, 4E, 4T46M, 4T47M, 5T10, 5T41

szabad (*liber*) 1D7, 1T17Kt2, 1T17M, 1F, 2T48B, 3T49, 5T5B

szabad ember (*homo liber*) 4T66M–73M

szabadság (*libertas*) 1T32Kt, 1F, 2T35M, 4T68M, 4T73M, 4Ft19–20, 5E,
 5T10M, 5T36M, 5T42

szégyen (*pudor*) 3T30M, 3T39M, 3Ad28Magy, 3Ad31, 4T58M, 4Ft23

szégyenérzet (*verecundia*) 3T39M, 3Ad31Magy

szemérmertlenség (*impudentia*) 3Ad31Magy

szemlélni (*contemplari*) 2T17Kt, 2T29KtM, 3T53, 3T58B

szenvedély (*passio*) 1T15M, 3D3, 3T1Kt, 3T2M, 3T3M, 3T11M, 3A4d,
 4T4Kt, T5–6, 4T32–5, 5E, 5T3, 5T17, 5T20M

szenvedély (*pathema*) 3A4d

szépség (*pulchritudo*) 1F

szerencse (*felicitas*) 3T39M, 3Ad23, 5T39M

szerénység (*modestia*) 3T59M, 3Ad43, 4Ft25

szeretet (*amor*) 1T31, 2A3, 2T49M, 3T13M, 3T38B, 3T44, 3T56, 3Ad6,
 4T44, 4T63KtM, 4T71B, 4Ft19, 5T10M, 5T20M

szó (*verbum*) 1T25M, 2T17M, 2T40M2, 2T49M, 3Ad20Magy, 4T72B

szolga (*servus*) 4T66M

szolgáság (*servitus*) 2T49M, 4E, 4Ft21

szomorúság (*tristitia*) 3T11M, 3T13M, 3T15, 3T18, 3T25, 3T44M, 3T56,
 4T59M, 4T8, 4T41, 4T59B, 5T6M, 5T17, 5T18M

szubjektum (*subjectum*) 3T5, 5A1

szubsztancia (*substantia*) 1D3–5, 1T1–2, 1T4–8 & M, 1T10 & M, 1T11–15,
 1T19B, 1T29M, 2T7M, 2T10

szükségszerű (*necessarius*) 1D7, 1T32, 1T33M1, 2T40M1, 2T44, 3T49,
 4T11, 5T5–6

szükségyszerűség (*necessitas*) 1D7, 1T10M, 1T17Kt2, 1T29 & M, 2T21M,
 2T44Kt2B, 3E, 4E, 4T59B, 5T10M, 5T22B, 5T42M

tapasztalat (*experientia*) 1F, 2T17M, 2T40M2, 2T49M, 3T2M, 4T35M,
 4Ft27, 5E

társadalom (*societas*) 2T49M, 4T35M, 4T37M2, 4T40, 4Ft14, 4Ft17

tartam (*duratio*) 1D7Magy, 1T21B, 1T24Kt, 2D5, 2T30, 2T31, 2T45M,
 3T8B, 3T9, 4E, 4T62M, 5T20M, 5T23B, 5T29B, 5T34M

természet (*natura*) 1T11B2, 1T29M, 1F, 2T7M, 2T13St7M, 2T29Kt & M,
 3E, 3T2M, 4E, 4T2, 4T4B & Kt, 4T18M, 4Ft32, 5T6M, 5T10M, 5T37
 mint „lényeg” 1D1–2, 1D7, 1T8M2, 1T11M, 1T24B, 1F, 2T13St4,
 2T16, 2T16Kt1–2, 2T18M, 2T29B, 2T45M, 3T7B, 3T56B,
 3Ad20Magy, 4T18M, 4T32–35, 4T36B & M, 4Ft19 & 27, 5E, 5T25B

test (*corpus*) 1D2, 1T15M, 1F, 2D1, 1A4–5, 2T12–13 & Kt & M, 2T13–14,
 2T17, 2T20, 2T21M, 2T24B, 2T28B, 2T30 & B, 2T38Kt, 2T39 & Kt,
 2T40M1 3P1–2, 3T2 & M, 3T11, 3T28B, 3T59M, 4T18M, 4T38–39
 & M, 4T41B, 4Ft27, 5E, 5T1, 5T4, 5T10, 5T21–22, 5T23, 5T29, 5T39
 & B & M, 5T41M

tisztesség (*honestas*) 4T37M1, 4Ft15–24

tobozmirigy (*glans pinealis*) 5E

tökéletesség (*perfectio*) 1T11M, 1F, 2D6, 3T11M, 3AádMagy, 4E, 4T18M,
4T45KtM, 4T49B, 5T27B, 5T33M, 5T40

tökéletlenség (*imperfectio*) 1T11M, 4E

törekvés (*conatus*) 1F, 3T7–9 & M, 3T19B, 3T28B, 3T37B, 3Ad1Magy,
4T18B & M, 4T22, 4Ft1, 4Ft32, 5T25B, 5T28

törvény (*lex*) 1T 15M, 1T17, 3E, 3T2M, 4D8, 4T19, 4T50M, 4T57M,
4Ft6, 4Ft24, 5T41M

tudatlan (*ignarus*) 1F, 3T2M, 4E, 4T70 & B & M, 5E, 5T42M

túlbecsülés (*existimatio*) 3T26M, 3Ad25, 4T48 & 49

üres tér (*vacuum*) 1T15M

vágy (*appetitus*) 1F, 3E, 3T2M, 3T9M, 3T27Kt3M, 3T37B, 3T57 & M,
3Ad1Magy, 4E, 5T4M, 5T10M

vágyódás (*desiderium*) 3T36M, 3T39M, 3T42B, 3Ad32 & Magy, 4T51M

valami (*aliquid*) 2T40M1

vallás (*religio*) 3Ad27Magy, 4T37M1, 4T73M, 4Ft13 & 15 & 22 & 24, 5T41
& M

valóság (*realitas*) 1T9, 1T10M, 1T11M, 1T16B, 2D6, 2T13M, 2T43M,
2T49M, 3AádMagy, 4E

véges (*finitus*) 1D2, 1T8M, 1T15M, 1T28 & B

végtelen (*infinitus*) 1D6 & Magy, 1T8, 1T16, 1T21–23, 2T4, 2T8 & M,
2T13St7, 2T49M, 4E, 4T4B, 5T6B, 5T35–36, 5T40M

végzet (*fatum*) 1T33M2, 3T49M

vélemény (*opinio*) 1T33M2, 2T35M, 2T40M2, 3Ad28Magy, 4T17M,
4T57M, 4T58M, 4T66M

vétkezni, véteni (*peccare*) 4E, 4T54M

vígság (*gaudium*) 3T18M2, 3T57M, 3Ad16, 4T48M, 5T10M

világos és elkülönített (*clarus et distinctus*) 1T8M2, 2T28 & M, 2T36,
2T40M1, 3T9, 5E, 5T3, 5T4 & B & M, 5T10B, 5T20M, 5T28B, 5T38M

világosan és elkülönítetten (*clare et distincte*) 2T29M, 2T38Kt, 3D1–2,
4T26B, 4T49M, 4Ft32, 5E, 5T4M, 5T12 & B, 5T28B